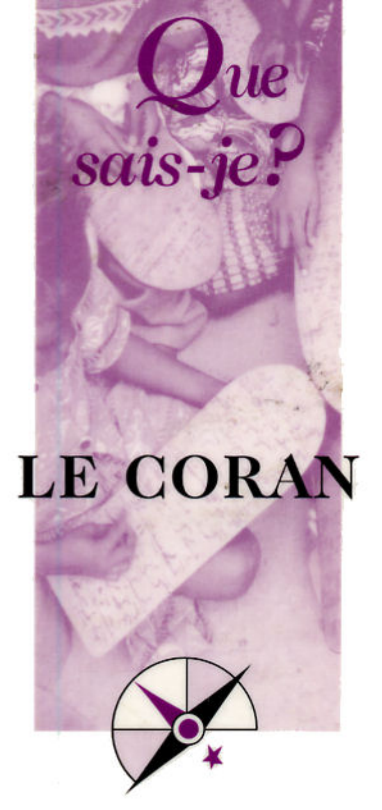


LE CORAN

Régis Blachère

QUE SAIS-JE ?

Le Coran

RÉGIS BLACHÈRE
Membre de l'Institut

Treizième édition

94e mille



ISBN 2 13 052760 4

Dépôt légal — 1re édition : 1966
13e édition : 2002, mars

AVERTISSEMENT

La place occupée par le *Coran* dans le développement de la civilisation islamique justifie une monographie consacrée à ce livre. Cette monographie constitue la première partie d'un triptyque dont les autres volets sont, d'une part *L'Islam* et d'autre part *La pensée arabe,* publiés précédemment dans cette collection par MM. Dominique Sourdel et Henri Sérouya.

Une large place a dû être faite dans cette présentation du *Coran* à des activités scientifiques nées de conceptions fondamentales en étroit rapport avec le Dogme et la Loi de l'Islam. Par là, on a espéré isoler ce qui appartient en propre à la Vulgate coranique et ce qui en a été déduit par l'exégèse, la théologie et la philosophie islamiques. On a estimé enfin qu'un chapitre consacré au *Coran* dans la vie et la société musulmanes servirait à mieux faire sentir certains aspects d'une sociologie religieuse contrastant si nettement avec les grands courants de la civilisation occidentale.

On a distingué par des majuscules des substantifs comme Révélation, Livre, Prière, Communauté, etc., parce que ces termes ont pris en arabe une signification abstraite chargée de valeurs particulières, plus faciles à suggérer qu'à expliquer. Les citations coraniques sont directement faites à partir du texte arabe de l'édition parue au Caire en 1342 de l'Hégire (= 1923 de J.-C.) ; dans le cas d'une double numérotation des versets, le second nombre est celui de l'édition allemande de Flügel, à laquelle beaucoup d'ouvrages réfèrent encore en Europe.

Le système de translittération des mots arabes et des noms propres a été simplifié dans toute la limite du possible. On a renoncé à distinguer les phonèmes simples et emphatiques ainsi que certaines « gutturales » ; toutefois on a conservé quelques signes doubles comme *kh, dh* et *th,* correspondant respectivement au *ch* allemand dans *achtung* et au *th* sonore ou sourd de l'anglais. Au lieu de Omar, Othman, etc., on a transcrit 'Umar, 'Uthman, etc., qui rend mieux la prononciation arabe. Les voyelles *u* et *û* équivalent au français *ou.*

INTRODUCTION

Rappeler dans leurs grandes lignes ce que furent en Europe, pendant treize siècles, les idées qu'on se fit du *Coran,* n'est pas simplement répondre à une curiosité légitime. C'est aussi poser, en en évoquant la marge d'erreur, un grand nombre des problèmes qui ont hanté l'esprit des non-musulmans à l'égard d'un livre sacré, dont nous mesurons aujourd'hui l'importance en tant de domaines. Ces idées, à toutes les époques, n'ont presque jamais été dissociées de l'image singulièrement déformée que l'Europe chrétienne se donna de Mahomet. Par un effort d'abstraction, dont on ne méconnaît pas l'arbitraire, on s'efforcera, dans cette *Introduction,* de ramener et de limiter strictement au *Coran* les faits propres à mettre en évidence ce qui caractérise ce livre religieux.

Dès que le monde byzantin, dans le dernier quart du VII[e] siècle, sentit que seul un miracle pourrait renverser la situation créée par la conquête arabo-islamique, il s'efforça d'approfondir les causes d'un si dramatique bouleversement. La prédication de Mahomet fut considérée alors, dans les milieux ecclésiastiques, comme l'œuvre d'un schismatique se disant inspiré de Dieu, mais ayant en fait reçu son enseignement d'un moine hérétique. Bien placées toutefois pour se mieux renseigner, du fait de leurs contacts antérieurs et de leur imbrication dans l'État musulman, les communautés chrétiennes de Syrie-Palestine et d'Égypte paraissent être parvenues assez vite à connaître avec précision le contenu du *Coran* et l'enseignement qu'il

portait en soi ; on peut même tenir pour certain que les fonctionnaires civils, presque tous d'origine araméenne ou copte qui se trouvaient au service des Califes de Damas et de l'administration provinciale, possédaient des notions précises sur le Livre révéré de leurs nouveaux maîtres ; pour ces chrétiens, le besoin de se donner, sinon une traduction, du moins une adaptation du texte coranique en tout ou en partie, ne s'imposait donc pas ; cette situation s'est maintenue jusqu'à la conquête ottomane et même au-delà. Le cas des clercs et des théologiens fixés en territoire byzantin dut être différent. Leur ignorance de l'arabe leur interdisait en effet tout accès direct au message coranique ; l'hypothèse d'une traduction écrite et intégrale n'est certes pas à rejeter ; elle ne s'impose cependant pas car, dans la polémique islamo-chrétienne qui s'instaura à partir du VIIIe siècle, l'attention des auteurs byzantins se concentra sur quelques points essentiels, comme la christologie, la mariologie, l'éthique sexuelle et l'absence de miracles accomplis par Mahomet ; or, sur tous ces points, une information orale, avec traduction ou paraphrase de passages coraniques développant ces différents thèmes, pouvait satisfaire la curiosité des polémistes byzantins et même provoquer de leur part des approfondissements auxquels n'aurait pas forcément conduit une traduction intégrale, mais réduite à elle-même. Quoi qu'il en soit, la connaissance qu'eurent du *Coran,* dès le IXe siècle, soit le théologien Nicetas de Byzance, soit le moine Barthélémy d'Edesse, nous paraît avoir été profonde ; dans leurs réfutations, ces auteurs ont senti avec subtilité les points faibles à leurs yeux des thèses qu'ils combattaient, ce qui implique une compréhension sûre du texte coranique mis en cause.

En Occident, et plus précisément à Tolède redevenue chrétienne depuis 1085, l'état des sciences coraniques, dans certains milieux ecclésiastiques, semble avoir revêtu un aspect sinon différent, du moins très particulier. Le fait est incontestablement lié à l'antagonisme qui dressait d'une manière permanente l'une contre l'autre la chrétienté hispanique et les provinces méridionales de la Péninsule, où dominaient en profondeur la culture et la civilisation arabes. Probablement sous l'influence de Rome et du Pape, Pierre le Vénérable, à la faveur d'un voyage en Espagne entre 1141 et 1143, conçut l'idée de faire traduire en latin, par Robert de Rétines, assisté de moines de l'ordre de Cîteaux, le livre révéré des Sarrazins ; l'initiative procédait à la fois de l'esprit de croisade, comme le prouve la lettre que Pierre le Vénérable adressa à saint Bernard avec une copie de la traduction effectuée, et d'autre part du besoin d'effacer de l'esprit de convertis musulmans tout vestige de leur foi première. L'intérêt marqué au *Coran* s'inscrivait, on le voit, dans un « militantisme » dont le zèle se continua jusqu'au début du XIVe siècle, ainsi qu'en fournit la preuve la ferveur missionnaire de Raymond Lulle (mort à Bougie ? en 1315). La version tolédane du *Coran* ne paraît nullement avoir été une traduction fidèle et intégrale du texte ; ce fait semble découler de quelques indications fournies par des éditions reproduisant le travail de Robert de Rétines ; en 1543 par exemple, un *Alcorani Epitome,* existant à Constantinople dans la Bibliothèque des Frères Prêcheurs, montre bien quel type d'ouvrage les missionnaires chrétiens avaient eu à leur disposition pendant plusieurs siècles. Le XVIe siècle ne pousse guère plus loin la curiosité ; sans doute la tendance du temps et en particulier le goût des humanistes comme Rabelais ou Guillaume Postel, pour l'étude des langues orientales,

conduisent-ils Paganini à fournir une édition intégrale de la Vulgate en 1530 à Venise ; toutefois, en 1543, Bibliander se borne encore à diffuser, pour un public élargi il est vrai, la version adaptée de Robert de Rétines. Peut-être un pas nouveau est-il franchi avec l'*Alcorano di Macometto* publié en 1547 par Arrivabene, qui contient un essai sur Mahomet et sur l'Islam, accompagné d'extraits du *Coran,* d'après l'original selon l'auteur.

C'est qu'aussi bien, au moment où paraît en Italie le livre d'Arrivabene, l'attitude, sinon d'un large public, tout au moins de cercles influents, à Rome, aux Pays-Bas, à Paris et ailleurs, s'est modifiée à l'égard de l'Orient. Celui-ci commence à exercer son invincible attrait sur un monde qui, dans l'ensemble d'ailleurs, continue à lui être hostile. Par des sentiers à peine frayés, l'orientalisme fait son apparition. Certains de ses pionniers sont des diplomates qui mettent à profit leur séjour au Proche-Orient pour approfondir leur connaissance de l'arabe et du turc, ainsi que de la culture véhiculée en ces langues. L'aide éclairée de Richelieu et de Colbert seconde ou attise leurs efforts. C'est dans cette ambiance qu'André du Ryer (né en 1580, mort en 1660), consul de France en 1630 au Caire, se distingue par ses travaux en turcologie et par sa traduction du *Coran,* la première faite intégralement sur le texte arabe et publiée en 1647 en notre langue ; cette version, malgré toutes les imperfections qu'elle offre, connut une vogue durable, ainsi que le montrent les rééditions, les contrefaçons et les traductions en anglais, en néerlandais et en allemand dont elle fut l'objet pendant plus d'un siècle. Par l'esprit qui anima son auteur, elle trancha sur tout ce qu'on pouvait lire au milieu du XVIIe siècle au sujet du *Coran* ;

elle ne visait plus en effet à être un élément dans la polémique contre l'Islam, mais se présentait comme un livre se proposant d'informer honnêtement le lecteur. À cet égard elle s'opposait donc à une autre tendance, encore représentée dans la seconde moitié de ce siècle, d'abord par la traduction latine, restée inédite, du moine franciscain Germain de Silésie, écrite entre 1650 et 1665, et plus tard par la savante traduction, accompagnée du texte arabe, publiée à Padoue en 1698 par Ludovico Marracci ; ces deux travaux se placent en effet dans la ligne même de l'École tolédane, puisqu'ils sont une réfutation de la religion islamique, vue à travers l'enseignement du *Coran* ; ils s'en distinguent seulement par l'exactitude plus grande apportée à la translation du texte original. Dès les premières années du XVIIIe siècle, en Angleterre comme en France, un nouveau courant apparaît, né sans nul doute des idées accréditées dans le public par des essayistes comme Hadrian Reland ou par le comte de Boulainvilliers, lequel va jusqu'à se faire l'apologiste de l'Islam par hostilité envers le catholicisme officiel. On sent que la version de Du Ryer est dépassée. En 1734, paraît à Londres la remarquable traduction de George Sale, accompagnée d'un *Preliminary Discourse,* qui constitue le premier exposé vraiment historique et objectif sur le milieu dans lequel se développa, au VIIe siècle, la prédication de Mahomet. Le succès de l'ouvrage fut immédiat ; en quelques années les rééditions se succédèrent et des traductions en parurent en français et en allemand. Le siècle des Lumières trouva sa nourriture dans cet exposé et cette version d'un livre religieux séculairement attaqué dans la Chrétienté. À partir de ce moment le mouvement est donné en Europe occidentale. Des traductions intégrales ou partielles, quelquefois hélas en vers, paraissent,

comme celles d'Ullmann (Crefeld, 1840) et de Henning (Leipzig, 1901) en allemand, celles de Cl. Savary (Paris, 1783), de Kasimirski (Paris, 1840) (refondue l'année suivante et maintes fois publiée), de Montet (Paris, 1925) en français, celles de Rodwell (Londres, 1861), de Palmer (Oxford, 1880) en anglais ; les versions savamment annotées de Bausani (Florence, 1955) en italien, de R. Bell (Édimbourg, 1937-1939) en anglais et de J. Vernet (Barcelone, 1963) en espagnol, constituent, à n'en pas douter, un progrès sur toutes celles qui viennent d'être énumérées.

Pendant trois siècles, grâce à ces traductions, le public européen a eu lieu de penser qu'il détenait la clef lui ouvrant un jardin secret où il rêvait de pénétrer. Rien n'était cependant plus fragile que cette illusoire sécurité. Un exemple en est fourni par un esprit dont la lucidité est sans faille : quand Tocqueville se rend en Algérie en 1841, il emporte avec soi la traduction de Savary ; il lit avec soin cette exquise infidèle et tout aussitôt il note au passage des réflexions qui prouvent combien une intelligence aussi avertie découvre l'abîme existant entre la Vulgate reçue en Islam et la société qui en est issue. Une traduction du *Coran,* si parfaite qu'elle soit, si chargée de commentaires qu'elle se présente, ne peut se suffire à elle-même. Le message reçu par Mahomet, comme tous les livres sacrés, exige une initiation, une mise en garde du lecteur non musulman contre lui-même et contre ses habitudes intellectuelles. Depuis un siècle, un travail considérable a été réalisé pour la connaissance du *Coran* et des circonstances qui en ont accompagné la révélation. Les efforts conjugués du philologue, de l'historien des religions et, plus récemment, du sociologue, permettent d'analyser avec précision les éléments de

toute nature qui caractérisent le Livre sacré de l'Islam. Il est possible désormais, grâce à Nöldeke et à son École, d'exposer à un lecteur non averti ce qu'il doit savoir du *Coran* pour le comprendre en sa spécificité et pour surmonter le désarroi provoqué par l'approche d'un texte souvent obscur et énigmatique, toujours difficile à suivre dans son déroulement qui, on doit y insister, ne correspond plus aux quatre phases successives de l'Apostolat de Mahomet à la Mekke et à Médine.

Après la magistrale *Histoire du Coran* que nous devons à Nöldeke et à son École, après quelques précis de moindre ambition, destinés à servir d'introduction à la lecture du Livre révélé à Mahomet, on a souhaité rassembler ici tout ce qu'il n'est point permis d'ignorer d'un message dont on a dit qu'il était une loi et un dogme et qui fut en fait un des éléments essentiels d'une civilisation en plein renouvellement.

Chapitre I

LA VULGATE CORANIQUE : CONSTITUTION ET STRUCTURE

Dans les premières révélations inaugurant la prédication de Mahomet[1], figure déjà la racine verbale à laquelle appartient le substantif *qur'ân,* si défectueusement transcrit jusqu'au XVIIIe siècle sous les formes *Alcoran, Alkoran, el Koran, l'Alcoran*[2]. Pour ne pas contrarier un usage qui tend à se généraliser en France, on adoptera l'orthographe *Coran.* Comme le mot *qur'ân* se présente souvent dans des passages coraniques avec le sens de « récitation à voix haute », ce terme pourrait bien être un emprunt arabe au syriaque qui connaît un vocable tout proche ayant cette signification. En tout état de cause, pour Mahomet et les hommes de sa génération, ce substantif tout chargé au surplus d'une musicale sonorité énonce fondamentalement l'idée de « communication orale », de « message » reçu de la bouche d'un archange, de « prédication religieuse ». C'est seulement vers la fin de l'apostolat de Mahomet, quand les révélations commencèrent à être fixées graphiquement, que le mot prit parfois le sens général d'Écriture dans l'acception où nous l'entendons ; comme très souvent il alterne avec le vocable *kitâb,* qui signifie exactement « texte écrit, livre », on a donné abusivement ce dernier sens au substantif *qur'ân.*

1. La forme arabe, on le rappelle, est Muhammad ou Mohammed ; les formes Mehmet et Mehemet sont turques ; le terme signifie « Loué », « Digne de louanges ».
2. En fait *al* est un article défini qui, dans la graphie arabe, précède le substantif et se lie graphiquement à lui. On voit donc l'erreur présentée par la transcription *l'Alcoran.* D'autre part, une articulation correcte doit détacher *a* et *n* comme dans « gitane ».

La *Vie du Prophète* ou *Sira* contient des données précises, mais quelque peu contradictoires, sur les circonstances au cours desquelles Mahomet reçut son premier message divin. Comme l'a bien noté Tor Andrae, ces récits rappellent sur bien des points ce qui nous est narré touchant d'autres grands initiés. C'est au cours d'une retraite pieuse dans une caverne, sur une âpre montagne proche de la Mekke, que Mahomet, vers l'âge de 40 ans, connut sa vocation par la visitation d'un messager céleste identifié plus tard avec l'archange Gabriel. Deux passages du *Coran* permettent de préciser ce que fut cette vision où se combinèrent des représentations auditives et visuelles d'une grande netteté. Tout donne à penser que, durant des années, ce choc se renouvela, prenant aux yeux des intimes du Prophète des formes émouvantes. Les premières révélations reçues se situeraient en 612 de l'ère chrétienne. Avec des interruptions plus ou moins longues dont certaines, au début, ne furent pas sans troubler Mahomet, les messages se succédèrent pendant vingt années environ ; ils s'achevèrent à la mort du fondateur de la religion islamique, survenue le 13 rabî' I de l'an 11 de l'Hégire, correspondant au 8 juin 632.

Déjà la *Vie du Prophète* note combien le *Coran* est un reflet des difficultés surmontées, des combats spirituels ou matériels menés par Mahomet au cours de sa prédication à la Mekke puis, à partir de 622, à Médine où la petite communauté musulmane se transporta

lors de l'Émigration ou *Hijra* (dont nous avons fait Hégire), constituant le début de l'ère musulmane. Cette vue s'est confirmée à mesure que l'islamologie a mieux défini la relation ayant existé entre les conditions politiques, sociales et religieuses où s'est développé cet apostolat et la forme ou le contenu des messages réunis dans ce que nous nommons le *Coran*. Il va cependant de soi que cette vue a pris, à la faveur de la critique philologique et historique, un aspect souvent peu en harmonie avec la tradition biographique reçue de génération en génération dans le monde de l'Islam. Dans celui-ci s'est naturellement imposée une reconstitution apologétique de l'apostolat de Mahomet ; un goût irrésistible pour le fait circonstancié et daté a conduit à l'élaboration d'un cadre chronologique ; les allusions nombreuses mais souvent vagues ou « sollicitées » contenues dans le *Coran* en ont fourni le cadre et le détail. L'analyse historique a sans doute reconnu la valeur de certains repères, mais a imposé d'infinies prudences pour tout ce qui touche les causes occasionnelles des messages reçus par Mahomet. Cette divergence de la critique arabo-islamique et de la philologie est particulièrement sensible dans l'ordonnance de ce qui sera la Vulgate coranique. Dès le milieu du siècle dernier, des historiens islamologues comme W. Muir et Th. Nöldeke se sont préoccupés de retrouver dans cette Vulgate la succession chronologique des révélations transmises par Mahomet. Ces premières tentatives ont vite fait éclater l'évidence qu'en l'état actuel du texte, il est impossible d'aboutir à un reclassement serré et totalement objectif. En revanche, à la faveur d'une reprise de tout le problème, Nöldeke et une élite d'islamologues allemands ont réussi, dans la *Geschichte des Qurans,* parue de 1919 à 1938, à définir une autre méthode de recherche ;

abandonnant l'ambition de retrouver une chronologie sans ambiguïté des textes coraniques, ces savants réussirent à regrouper ceux-ci selon des phases successives, déterminées partie en fonction du style, et partie en fonction de thèmes politiques et religieux développés dans le *Coran*. Ce regroupement a conservé la grande division en *révélations à la Mekke* et en *révélations à Médine* (donc postérieures à 622) consacrée par les auteurs arabo-musulmans ; à l'intérieur de ce cadre, les textes coraniques ont été redistribués en trois groupes pour tous ceux qui appartiennent à la période mekkoise. Les critères retenus pour l'élaboration de ce groupement sont de trois sortes : les uns sont à prédominance stylistique et tiennent compte avant tout de l'allure brève ou étirée des versets ; les autres concernent les circonstances qui ont provoqué ou fixé des attitudes de Mahomet devant ses opposants ; d'autres enfin font surtout état de textes organiques destinés à structurer une communauté réclamant une définition des rites, des interdictions alimentaires, du droit privé, des rapports avec les païens, les chrétiens ou les juifs. Ce regroupement des textes coraniques laisse assurément subsister bien des zones obscures et maints points discutables. Il a toutefois l'avantage de mettre un terme à d'impuissantes recherches pour retrouver une insaisissable chronologie. Il pose le problème des thèmes de la prédication de Mahomet dans un cadre général dépouillé de rigidité. Cette « périodisation » due à l'école allemande a au surplus l'avantage de permettre un examen serré des conditions dans lesquelles s'est élaborée la Vulgate coranique.

Plusieurs phases doivent être distinguées dans la constitution de cette Vulgate.

Au cours de la première, qui couvre les vingt an-

nées de la prédication de l'Islam par Mahomet lui-même, les messages révélés demeurent entièrement confiés à la mémoire et transmis de bouche à oreille ; ce fait explique que la première génération musulmane hésite entre deux textes qui auraient constitué le début de l'Apostolat (*Coran,* XCVI, 1-5 et LXXIV, 1-7). À mesure que les fragments révélés se succèdent, ils prennent place dans des ensembles de longueur très variable qu'on nomme bientôt *soura* ou *sura* (d'où notre français sourate), terme énigmatique qui figure déjà dans des versets mekkois. La notion de *texte écrit* existe sans nul doute dans la conscience des premiers convertis mekkois (dont le nombre n'excède pas la centaine lors de l'Émigration en 622). Elle leur est fournie par ce qu'ils savent soit de la *Thora* utilisée dans les communautés juives et chrétiennes de Médine, soit des Évangiles des chrétiens du Najran et d'Abyssinie, avec lesquels ils sont en rapports commerciaux. Pourtant, le besoin de fixer par l'écriture le nouveau message qui lui est adressé ne s'impose pas immédiatement aux adeptes de Mahomet. Ce fait est d'autant plus étrange que ce message, le premier reçu en arabe, se déclare lui-même être un « signe » de Dieu ou *âya (Coran,* LXXXI, 19 ; LVI, 79/80 ; XLI, 2/3 et *passim).* C'est, semble-t-il, après l'installation de Mahomet à Médine que surgit enfin l'idée de noter sur des matériaux frustes (omoplates de chameaux ou morceaux de cuir) les plus importantes révélations reçues au cours des années précédentes. Ce besoin paraît d'ailleurs ne se manifester qu'épisodiquement ; il résulte peut-être de ferveur personnelle à l'égard de certains textes contenant des oraisons ou des dispositions juridiques senties comme importantes ; le Prophète favorise ce zèle sans en faire un devoir. En tout état de cause, cette notation des textes est fragmentaire et

marquée de divergences ; surtout, elle est rudimentaire du fait de la précarité des matériaux et des moyens mis en œuvre. Ces initiatives individuelles évoquent mal pour nous l'angoisse qui n'a pu manquer d'étreindre Mahomet et surtout ses compagnons, devant les risques de disparition menaçant l'essence même des virtualités islamiques. Cette fuite devant la « sanction de l'écriture » rebute toute tentative d'explication. Peut-être ne faut-il pas exclure l'idée de certaines influences millénaristes, comme l'a proposé Casanova.

La deuxième phase débute avec la disparition de Mahomet. Le premier Calife, Abû Bakr, se trouve devant un monde en effervescence ; en Arabie orientale est matée une dangereuse résurgence du Paganisme ; sur les confins syro-palestiniens s'amorce une conquête où tombent des Croyants de la première heure. L'inquiétude s'empare de certains esprits concernant la conservation des révélations coraniques. L'idée s'impose de plus en plus de procéder à la constitution de *corpus* groupant l'ensemble des recueils individuels ; le Calife donne lui-même l'exemple, mais la recension qui s'opère sur son initiative reste d'ordre personnel et ne semble pas avoir joui d'une autorité plus grande que celle reconnue à des *corpus* établis par d'autres intimes du Prophète. Un pas décisif est franchi une vingtaine d'années plus tard quand, sous le règne du troisième Calife ʿUthman (de 644 à 656) on procède à une nouvelle recension opérée sur une base plus large et relativement plus systématique ; à partir du *corpus* d'Abû Bakr, grossi de fragments dispersés ou simplement retenus de mémoire, est enfin réalisée une Vulgate officielle, destinée, dans l'esprit du Calife, à supplanter toutes les recensions individuelles ; ce désir

d'imposer un texte *ne varietur* se manifeste d'ailleurs par une mesure presque sacrilège : la destruction de tous les matériaux sur lesquels, du vivant de Mahomet, des mains pieuses avaient noté les révélations recueillies de la bouche même du Maître. Cette recension ʿuthmanienne ne laisse cependant point d'offrir des côtés bien précaires ; le système graphique dont les scribes ont usé reste toujours aussi rudimentaire ; la reproduction des cinq lectionnaires de base existant dans les métropoles islamiques pose un grave problème. Fait capital : la fixation écrite ne dispense pas de l'étude par cœur du texte et, par cette voie, des divergences articulatoires ou morphologiques d'origine dialectale continuent à se manifester et à s'imposer. Un corps très important va se créer au sein de la Communauté, celui des *qâri'* ou « lecteurs » du *Coran,* personnages considérables par leur rôle religieux ou leur personnalité et dont l'autorité croît dans les cités et surtout à Médine, la Mekke, Coufa, Bassora et Damas. Le problème de l'unité textuelle de la Vulgate se dramatise en 661, à l'assassinat du quatrième Calife, Ali, gendre et cousin de Mahomet ; les critères concernant la légitimité au Califat, en suscitant le mouvement schismatique des Chiʿites, provoquent et attisent les oppositions et les passions religieuses ; celles-ci sont sans doute à l'origine de la vénération portée à une recension comme celle qu'on attribue à Ibn Masʿûd, serviteur de Mahomet, recension qui différait en plusieurs points de la Vulgate ʿuthmanienne et dont l'existence est encore attestée au Xᵉ siècle à Coufa.

C'est vers ce temps qu'on peut placer le début de la troisième et ultime phase de l'histoire de la Vulgate coranique. L'avènement des Umayyades, le transfert à Damas de la capitale politique du Califat,

le rôle de plus en plus important assumé par les centres iraquiens dans la vie spirituelle et intellectuelle du monde islamique conduisent à prendre, à l'égard du texte reçu par la Communauté, des mesures dont la hardiesse nous demeure sensible. Sous le règne du Calife umayyade ʿAbd-al-Malik (de 685 à 705) et sur l'initiative du tout-puissant gouverneur d'Iraq, al-Hajjâj, on s'emploie à homogénéiser l'orthographe du Livre sacré ; grâce à quelques améliorations introduites dans la graphie, et notamment dans la notation des voyelles, le déchiffrement de la vulgate acquiert plus de précision. En même temps, semble-t-il, on s'efforce d'abolir les versions entachées d'influences chiʿites, sans d'ailleurs y parvenir complètement puisque, on l'a dit, l'une d'elles subsiste encore au Xᵉ siècle. En dépit de ces améliorations matérielles, le rôle des *qâri'* ou « lecteurs » conserve toute l'importance qu'on lui connaît déjà, car la réforme graphique dont on vient de parler n'aboutit pas à une notation telle que la récitation de mémoire soit définitivement reléguée au second plan. Le texte écrit guide le récitant, évite les interversions de termes, les omissions, les confusions ; il ne peut suffire à rendre l'intégralité de ce qu'articule le lecteur. Ce fait résulte du caractère défectif de l'écriture arabe (v. p. 65). Plusieurs autres facteurs contribuent d'ailleurs à conserver aux « lecteurs » du *Coran* leur importance dans la vie religieuse ; la récitation publique de textes coraniques en certaines circonstances, l'étude du Livre sacré, dès l'enfance, par recours à la mémoire sont d'une essentielle importance. En première ligne toutefois intervient une particularité déroutante pour nos conceptions : très tôt, probablement vers le VIIIᵉ siècle, il est admis que la Vulgate peut être récitée en faisant leur place à des variantes,

dites *qirâ'ât* ou « lectures », qui portent sur des modes d'articulations consonantiques ou vocaliques, sur de légères divergences de détail n'entamant généralement pas le sens du texte, sur des « pauses » intéressant la coupe des phrases ou des versets. Au milieu du IXe siècle commence à prévaloir l'opinion que ce système se fonde sur sept « chaînes » de savants d'une autorité reconnue. Cette multiplicité des « lectures » n'est donc pas ressentie comme une déficience ou une imperfection de la Vulgate ; tout au contraire on est porté, en principe, à y voir un louable laxisme ouvrant le champ à toutes les virtualités du texte coranique. Comme il fallait s'y attendre, ce laxisme scripturaire est mis à profit par l'exégèse de tendance intellectualiste ou chi'ite (v. p. 84). Très vite apparaissent alors aux yeux de légistes ou de théologiens étroitement attachés à la doctrine de l' « autorité », les risques que comporte cette pluralité lectionnelle et les abus auxquels elle peut conduire ; non sans raison, ils y découvrent et y dénoncent une menace contre l'intangibilité de la Vulgate et une source intarissable de divergences dogmatiques ou juridiques. Au début du Xe siècle, deux procès de grandes conséquences sont intentés à Bagdad contre des docteurs dont l'un, Ibn Channabûdh, était allé jusqu'à s'arroger le droit de remanier le texte 'uthmanien en faisant état de variantes d'origine chi'ite. Finalement un compromis s'établit ; le groupe des Sept « lectures » canoniques est reconnu, mais il est grossi de sept autres qui sont tolérées avec plus ou moins de réticence ou d'improbation. Des traités relatifs aux Sept « lectures » canoniques sont composés ; celui de l'Andalou ad-Dâni (mort en 1053) devient en quelque sorte classique. Ainsi donc l'on est admis à parler d'un canon de la Vulgate définitivement établi

et adopté au milieu du Xe siècle. Ce canon est très nettement 'uthmanien.

Ce canon ne s'était toutefois pas imposé sans rencontrer certaines résistances. Celles-ci du vivant d'Uthman avaient revêtu un caractère spécifiquement individuel ; des Compagnons, dévoués à Mahomet jusqu'au sacrifice de leur vie, comme Ibn Mas'ûd, s'étaient sentis lésés en constatant que leur recension particulière n'avait pas servi de base à la Vulgate officielle. Des résistances de ce genre paraissent avoir pris, dès le règne d'Ali et sous les premiers Umayyades, un tour plus vif du fait de la fermentation religieuse en Iraq ; la propagande des Kharijites et celle des Chi'ites les exploitent à des fins qui leur sont propres. L'hypothèse d'interpolations ou d'altérations, voire d'amputations du texte prend lentement forme et se cherche des preuves. Les tendances reflétées par ces oppositions ont pu prendre parfois un tour singulier ; Ibn Hazm, par exemple, se fait l'écho, d'ailleurs avec répugnance, du refus éprouvé par une secte kharijite à voir dans la sourate *Joseph* (*Coran,* XII), un texte authentiquement coranique. Plus dangereuse pour l'ordre de l'État musulman apparaissent les critiques des Chi'ites formulées contre la Vulgate uthmanienne ; elles mettent en cause en effet le respect pour le texte sacré, des califes Abû Bakr et 'Umar ainsi que la probité des Umayyades ; ceux-ci sont en particulier accusés d'avoir intentionnellement, et pour des fins politiques, fait disparaître de la Vulgate tous les passages où était attestée la légitimité califienne d'Ali, gendre de Mahomet ; dans les sourates XV et XXIV, leur audace aurait été jusqu'à amputer le texte coranique de plusieurs dizaines de versets. L'attitude des opposants frappe par sa diversité ; certaines sectes chi'ites sont

d'une virulence qui effraie les esprits pondérés et proches des réalités politiques ; les Imamites se refusent à ces attaques outrancières et, prudemment, s'abstiennent d'insister sur les falsifications dont aurait souffert la Vulgate. En tout état de cause, les critiques chi'ites formulées contre celle-ci ne sont pas d'ordre dogmatique mais sont inspirées par des vues politiques : la primauté des Alides concernant la légitimité au Califat. Ce fait explique la position en apparence très paradoxale des docteurs chi'ites qui, lorsqu'il s'agit de l'unicité divine ou des dogmes fondamentaux de l'Islam, réfèrent constamment au texte 'uthmanien adopté comme Vulgate par l'ensemble de la Communauté islamique. D'une autre tendance relève une série de critiques formulées par certains docteurs mu'tazilites à l'endroit de passages coraniques contenant des attaques contre quelques ennemis du Prophète ; fidèles à leur foi en l'absolue équité et en l'infinie bonté de Dieu, ces esprits hésitent à voir dans ces textes une révélation digne de la transcendance divine ; une telle attitude, on le voit, tranche par son aspect dogmatique sur celle des sectateurs kharijites ou chi'ites.

Devant ces critiques, on peut être tenté de demander à la paléographie une réponse au problème de l'intégrité absolue de la Vulgate 'uthmanienne. Malheureusement, les plus anciens corans qui nous ont été conservés n'apportent aucun témoignage à l'appui des altérations ou des amputations signalées en milieu chi'ite. Tout au plus peut-on invoquer, avec toute la prudence nécessaire, une déclaration célèbre du bibliophile iraqien Ibn an-Nadîm (mort après 977), qui affirme avoir vu, à Coufa, deux anciens corans contenant des recensions où l'ordre des textes, des titres des chapitres et le nombre des versets offraient des divergences marquées avec le canon 'uthmanien. Ce témoignage est certes précieux ; il constitue une indication sur l'allure même des corans utilisés dans les milieux chi'ites, mais il ne permet pas de mesurer la nature et l'ampleur exactes des variantes présentées par ces recueils clandestins. Tout au contraire, la confrontation des plus anciens corans tend à poser qu'en dépit de toutes les résistances signalées plus haut, l'allure générale prise par la Vulgate 'uthmanienne a correspondu très tôt (peut-être dès la réforme d'Abd-al-Malik ?) à la Vulgate reçue actuellement dans tout le monde de l'Islam.

Les cent quatorze chapitres ou sourates qui forment ce texte se présentent en gros selon un ordre de longueur décroissante ; ce classement paraît correspondre à certaines habitudes propres au monde sémitique ; c'est ainsi que les philologues iraqiens, aux VIIIe-IXe siècles, ont également mis les pièces les plus longues en tête de leurs recueils renfermant les monuments de l'antique poésie arabe. Ce classement de la Vulgate 'uthmanienne a eu pour conséquence de perturber irrémédiablement la chronologie des textes révélés à Mahomet ; les sourates les plus longues en effet sont celles qui correspondent à la prédication à Médine, entre 622 et 632 ; les sourates moyennes et courtes, qui sont en général des textes de la période mekkoise, viennent seulement à la fin ; fait exception la première sourate dite *al-Fâtiha « la Liminaire »*, qui ne compte que quelques versets et qui doit sa place en tête de la Vulgate à son importance dans la liturgie. Il est en conséquence permis de dire que nous lisons le *Coran* selon une chronologie inversée. C'est pour une raison purement pratique et pour faciliter la lecture-récitation collective du *Coran* en certaines circonstances solennelles, qu'a

été introduite ultérieurement une division en trente *juz'* ou « parties », sans aucun rapport avec la division en sourates.

La séquence de celles-ci a posé aux théologiens et exégètes musulmans une question angoissante. On s'est demandé si cette séquence était le fait de Mahomet ou si elle était la manifestation de la volonté divine. Finalement a prévalu la doctrine affirmant que l'ordre des sourates résulte d'une intuition où se retrouve l'inspiration d'Allah ou *tawqîf*. Par là se trouve donc à nouveau confirmé tout ce que la Vulgate 'uthmanienne offre d'intangible. En dehors de quelques sourates très courtes, dont beaucoup sont des oraisons, voire des incantations, les cent quatorze chapitres constituant le *Coran* sont le plus souvent formés de révélations juxtaposées (donc souvent d'époques différentes) traitant d'un sujet identique ; dans de très longs textes, comme les sourates II à XI, par exemple, on a des ensembles composites traitant de plusieurs problèmes. Du fait de son allure édifiante, le *Coran* renferme aussi de nombreux récits sur des prophètes ayant précédé Mahomet, comme Noé, Moïse, Hûd, Jésus ; dans les sourates de la deuxième et de la troisième période de la Mekke, on découvre des ensembles en forme d'homélie tripartite avec une introduction sur l'aveuglement des impies, un récit rappelant le sort des nations exterminées par le feu du ciel ; l'ensemble s'achève par une admonition et des menaces à l'endroit des Mekkois sourds à la parole de Dieu. Dans les textes médinois, ce procédé d'édification se retrouve, mais une place considérable est également tenue par des révélations touchant l'organisation de la Communauté ; c'est sur ces passages que s'édifieront les rites et ce qu'on nommera la Loi de l'Islam.

Chaque sourate est divisée en versets ; dans les révélations les plus anciennes ceux-ci se présentent souvent dans une suite construite sur une même clausule rimée ou assonancée d'un très grand effet sur l'auditeur (ainsi *Coran,* CIX, CXIII, CXIV). À mesure toutefois que la Prédication change de caractère, d'intention et de portée, du fait des circonstances, les versets s'allongent ; leurs clausules rimées font place à des assonances dont la variété diminue. Cette structure stylistique d'un genre si remarquable n'est pas sans rappeler la forme que, selon la tradition et selon des textes d'une authenticité très discutable, on trouve avant Mahomet dans les vaticinations des « voyants » ou *kâhin* d'Arabie préislamique. Ce rapprochement ne doit cependant pas être poussé trop loin, car le verset coranique s'impose par une ampleur ou un condensé, par une musicalité et une vigueur de l'expression jamais atteintes avant le *Coran*. On dira de quelle importance est ce fait dans la définition des attitudes collectives de l'Islam devant ce message sacré.

Dès une époque très ancienne, l'habitude s'est instituée de donner à chacune des sourates un titre tiré le plus souvent ou du premier verset, ou d'un récit étendu, ou d'un élément prégnant, ou enfin d'un trait épisodique contenu dans le chapitre, comme c'est le cas pour la sourate II intitulée *La Génisse* ; il semble que, parfois, en fonction de préoccupations théologiques ou éthiques, un même chapitre ait reçu des noms multiples.

Il est peu de livres religieux d'origine orientale dont la lecture, plus que celle du *Coran,* déconcerte nos habitudes intellectuelles. Même si, comme islamisants, nous nous efforçons de ressusciter l'ambiance où s'est développé l'apostolat de Mahomet, nous découvrons une irréductible distorsion entre cette ambiance et la forme prise par la Vulgate coranique ; devant ce texte

hérissé de difficultés, riche par ses obscurités même, surprenant par son style elliptique, souvent allusif, nous nous arrêtons, quêtant l'idée directrice reliant entre eux, en une impeccable logique, des récits ou des développements dont l'enchaînement se découvre mal. Chez le lecteur non arabisant, les premiers contacts avec le *Coran* peuvent souvent aller au-delà de la déception et aboutir à l'attitude la plus négative : le refus. Celui-ci trouve d'ailleurs son apparente justification dans des souvenirs littéraires, dans des jugements reçus, dans des comparaisons avec d'autres textes religieux parés d'un prestige ancestral. Dans un cas comme dans l'autre, sied-il à personne de se résigner et ne doit-on pas tenter au contraire de forcer cet hermétisme ? À mieux examiner le problème, on finit par se convaincre que le mystère entourant le *Coran* est loin d'être aussi impénétrable qu'on l'imagine de prime abord. Si nous sommes en effet rebuté par cette lecture, c'est que nous ne savons pas le plus souvent préparer notre approche.

La Vulgate coranique ne doit pas être prise par nous comme un tout dont la lecture peut être menée du début à la fin sans pauses et sans détermination de repères. Tout contact avec elle exige des précautions. En premier lieu, répétons-nous que la Vulgate, dans son canon actuel, ne permet plus de suivre le développement de l'apostolat de Mahomet (v. p. 26). Il convient donc, tout autant par désir de comprendre que par besoin de ne point voir se distendre l'attention, de retrouver le substrat historique, l'ensemble des causes occasionnelles, la série des événements biographiques qui ont fourni leur cadre à la prédication de Mahomet. Le *Coran* est certes un message révélé, une écriture et une loi. C'est aussi et plus encore un recueil de textes portant édification et enseignement. En reliant ces textes aux circonstances qui les ont inspirés, se trouve restitué le sens et définies les lignes de force d'un apostolat plus qu'aucun autre militant et exclusif. Toute approche de la Vulgate coranique réclame donc une préparation. Le reclassement des sourates proposé par Nöldeke et son école (v. p. 16) prend ici toute son importance. Il projette sur la Vulgate une clarté rassurante ; il replace les textes en une perspective intelligible parce que liée au déroulement plausible de l'Histoire ; il rend à la démarche du lecteur occidental sa signification et répond au désir de comprendre sans lequel on ne saurait aller plus avant ; l'hétérogénéité du style, cessant de dérouter, devient à son tour source d'explication à un phénomène attendu : le tour des versets a changé parce que s'est modifié le « climat » où s'affrontent les Croyants et les Païens. Ainsi qu'on le voit, le regroupement par larges périodes dépasse les exigences de la philologie et conduit à considérer les textes coraniques sous un jour plus avenant, plus sympathique. Par une logique qui n'a rien de forcé, le lecteur occidental en vient à se convaincre que la vie est rendue à la Vulgate coranique : celle-ci ne se présente plus comme une séquence artificielle et chaotique de textes, mais comme une série de thèmes développés pendant vingt ans par Mahomet, selon les exigences de sa prédication et sous l'impulsion des circonstances ; le tout recouvre alors son unité psychologique et historique. Bien plus : les éléments hétérogènes constituant des sourates très amples, comme par exemple la deuxième et les six ou sept suivantes, cessent d'apparaître comme des ensembles mal liés ou liés d'une façon artificielle ; sans grand effort on s'aperçoit que ces textes, si développés et au surplus d'une primordiale importance pour l'élaboration de la Loi, se reclassent pour ainsi dire d'eux-

même dans l'ensemble d'une activité militante. Que le traducteur du *Coran* prenne l'initiative de guider son lecteur par l'insertion de sous-titres là où besoin s'en fait sentir, et voilà celui-ci remis en confiance, rassuré sur l'efficacité de sa démarche, persuadé que le message religieux qu'il tient entre ses mains va se livrer à lui. L'essentiel dès cet instant est que le lecteur du *Coran* accepte de se laisser guider. L'expérience semble démontrer qu'adopter le classement par périodes proposé par Nöldeke et repris par certains traducteurs rend aisée, voire agréable, la lecture de la Vulgate coranique.

Chapitre II

LE MESSAGE CORANIQUE À LA MEKKE

Si nous partons de la sourate LIII du canon ʿuthmanien, nous trouvons une suite de chapitres de plus en plus courts (v. p. 25), qui nous éclairent sur les premiers moments de l'Apostolat. Mahomet est inquiet, hésitant sur ses forces, prêt au désespoir devant l'ampleur de sa mission (ainsi *Coran,* LXXIV, 1-7 ; XCIII, 1-11 et XCIV, 1-8). Un groupe plus suggestif, puisqu'il compte vingt-trois sourates, vient ensuite et illustre pour nous l'expérience initiale du nouveau prophète. Celui-ci est encore sous le coup de l'appel divin ; la représentation du cataclysme qui va emporter le monde et du Jugement Dernier hante son imagination ; l'Heure est proche sans qu'on puisse dire à quel moment elle va s'abattre sur les Hommes ; une immense panique saisira les Pécheurs et les Riches :

8 En ce jour où le ciel sera comme airain fondu,
9 où les monts seront comme flocons de laine,
10 où nul ami fervent n'interrogera un ami fervent
11 en vue de qui il sera mis, – où le Coupable aimerait à se racheter du Tourment de ce jour-là, en livrant ses fils,
12 sa compagne, son frère,
13 son clan qui lui donne asile,
14 et tous ceux qui sont sur la terre pour qu'enfin cela le sauvât.

(*Coran,* LXX.)

La terre elle aussi frémira et les morts seront arrachés à leur sommeil ; ce sera l'heure du Jugement :

1 Quand la terre sera secouée de son séisme,
2 que la terre rejettera ses fardeaux,
3 que l'Homme dira : « Qu'a-t-elle ? »,
4 ce jour-là elle rapportera ses récits,
5 selon ce que lui a révélé ton Seigneur.
6 Ce jour-là les Humains surgiront des sépulcres, par groupes, pour que leur soient montrées leurs actions.
7 Qui aura fait le poids d'un atome de bien, le verra.
8 Qui aura fait le poids d'un atome de mal, le verra.

(*Coran,* XCIX.)

La récompense selon les œuvres se concrétise dans ces textes par une hallucinante opposition entre le sort des Élus et celui des Damnés :

15 En ce jour, se produira l'Echéante
16 et le Ciel se fendra et sera béant.
17 Les Anges seront sur ses confins et huit d'entre eux, en ce jour, porteront le Trône de ton Seigneur, sur leurs épaules.
18 Ce jour-là vous serez exposés : nul secret en vous ne sera caché.
19 Celui à qui son rôle sera remis dans sa main droite et qui dira : « Voici ! lisez mon rôle !
20 Je devinais que je trouverais mon jugement ! »,
21 – celui-là sera dans une vie agréable,
22 dans un jardin sublime
23 dont les fruits à cueillir seront à portée de sa main.
24 « Mangez, buvez en paix pour prix de ce que vous avez accompli dans les temps révolus ! »
25 Celui qui recevra son rôle dans sa main gauche et qui dira : « Plût au ciel qu'on ne m'eût pas remis mon rôle !,
26 que je ne connusse pas ce qu'est mon jugement !
27 Plût au ciel que cette mort fût définitive !

28 De rien ne m'a servi ma fortune !
29 Disparu, loin de moi, est mon pouvoir ! »

(*Coran,* LXIX.)

Nous retrouvons ici un des aspects constants de l'art narratif et de la poésie dans le monde sémitique en général et plus particulièrement chez les Arabes ; l'antithèse revient, obsédante, souvent peu variée dans sa forme, mais d'autant plus puissante sur des esprits pour qui l'évocation verbale se satisfait d'un mot, d'une épithète (ainsi *Coran,* LXXX, 33-42 ; LXXXIV, 7-14 ; LXXXVIII, 1-16 ; LVI, 1-56 ; LXXVIII, 17-36). Ce trait est sensible partout, l'évocation des délices paradisiaques au jardin d'Éden illustrant mieux que tout autre la simplicité suggestive du procédé :

17 En vérité, les Pieux seront dans des jardins et une félicité,
18 jouissant de ce que le Seigneur leur a accordé. Leur Seigneur les aura préservés du tourment de la Fournaise.
19 « Mangez et buvez en paix, en récompense de ce que vous avez fait,
20 accoudés sur des lits alignés ! » Nous leur aurons donné comme épouses, des Houris aux grands yeux. [...]
23 Ils se passeront, dans ces jardins, des coupes au fond desquelles ne seront ni jactance, ni incitation au péché. Pour les servir, parmi eux circuleront des éphèbes à leur service qui sembleront perles cachées.
25 Ils se tourneront les uns vers les autres, s'interrogeant.
26 Ils diront : « Nous étions jadis, parmi les nôtres, pleins d'angoisse.
27 Allah nous a favorisés. Il nous a préservés du tourment du Souffle Torride. »

(*Coran,* LII.)

Dans ces mêmes textes se rencontre un autre thème de prédication dont la fréquence dit assez l'importance

qu'il prit dans l'action militante de Mahomet. Dieu est certes décrit en sa toute-puissance et en sa transcendance ; ce n'est cependant pas un démiurge impitoyable, mais au contraire un créateur dont la sollicitude envers les Humains se manifeste par ses dons, par son soin à doter le monde ; les plantes et les fruits, les troupeaux qui fournissent vêture, lait et chair sont autant de manifestations de cette sollicitude ; dans la sourate LV intitulée *le Bienfaiteur,* toutes ses grâces répandues sur les hommes sont rappelées pour inciter à la gratitude et à la piété envers le « Seigneur des Mondes ». Parallèlement, dans ces textes, est affirmé avec insistance le devoir de charité. Ce qui, par antithèse, mène à la condamnation de la richesse insolente :

5 Celui qui donne, qui est pieux
6 et déclare vraie la Très Belle Récompense,
7 à celui-là Nous faciliterons l'accès à l'Aise Suprême.
8 Celui qui est avare, empli de suffisance
9 et traite de mensonge la Très Belle Récompense,
10 à celui-là Nous faciliterons l'accès à la Gêne Suprême.

(*Coran,* XCII.)

Non moins important, dans les sourates de cette période, apparaît un autre thème, corollaire de l'annonciation de l'Heure. C'est l'affirmation de la transcendance de la mission qu'assume Mahomet. Dans la sourate LXXXI se trouve formulé en termes d'une particulière vigueur ce postulat essentiel en Islam :

15 Non ! j'en jure par les [astres] gravitants,
16 cheminants et disparaissants !
17 par la nuit quand elle s'étend !
18 par l'aube quand s'exhale son souffle !,
19 en vérité c'est là, certes, la parole d'un vénérable messager,
20 doué de pouvoir auprès du Maître du Trône, ferme,

21 obéi, en outre sûr !
22 Votre compagnon n'est point possédé !
23 Certes, il l'a vu, à l'horizon éclatant !
24 De l'Inconnaissable, il n'est pas avare.
25 Ce n'est point la parole d'un démon maudit.
26 Où allez-vous ?
27 Ce n'est qu'une édification pour le monde,
28 pour ceux qui veulent, parmi vous, suivre la Voie Droite.

À maintes reprises, dès ce moment, le *Coran* détermine le rôle dévolu au nouveau Prophète. Celui-ci n'a pas vu le Seigneur, car nulle créature ne peut le voir ; le message divin est transmis par un archange et Mahomet est uniquement l'Annonciateur des temps qui vont venir. Déjà dans le texte qu'on vient de citer se manifestent les conditions de la lutte engagée entre Mahomet et le Paganisme mekkois. À plusieurs reprises et avec violence le *Coran* dénonce l'aveuglement de ceux qui ne veulent voir dans les messages transmis qu'une inspiration profane ou démoniaque (*Coran,* LII, 29-30 ; LIII, 1-18 ; LXVIII, 2-6, 51-52).

Durant cette première phase, le fait vaut d'être rappelé, les textes laissent dans l'obscurité l'affirmation d'un dogme essentiel de l'Islam : l'unicité de Dieu. Il semble même que dans la sourate LIII, 19-25, subsiste une trace des hésitations à condamner le culte rendu à une triade de déesses mekkoises, mais le texte en sa forme présente demeure d'une restitution conjecturale. Bientôt toutefois l'unicité divine s'affirme tranchante et sans appel.

1 Dis : « Il est Allah, unique,
2 Allah le Seul.
3 Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré.
4 N'est égal à Lui personne. »

(*Coran,* CXII.)

Ce *credo* est alors naturellement repris avec la fréquence qu'impose le prix qu'on y attache (*Coran,* LII, 43 ; LXXIII, 9). Bien entendu, d'autres attributs sont donnés à Dieu dans ces mêmes textes, mais ils ne constituent assurément pas une dominante dans un système coordonné.

À la suite de ces premiers textes, on peut examiner ensemble onze sourates dispersées dans la Vulgate à partir du chapitre LXX. Là se retrouvent, bien entendu, des développements eschatologiques fort semblables à ceux que nous connaissons déjà. Une autre série de thèmes se développe cependant, qui attestent un changement d'attitude à l'égard des opposants mekkois ; ceux-ci ont sans doute donné au Prophète le sentiment que l'accord est difficile ; la polémique contre eux se fait plus acerbe, plus impatiente ; la rupture est évidemment proche :

10 Supporte ce qu'ils disent ! Écarte-toi d'eux sans éclat !
11 Laisse-Moi avec ceux qui traitent de mensonge ton apostolat et qui ont la félicité terrestre ! Accorde-leur un court répit !
12 En vérité, Nous détenons des chaînes, une fournaise,
13 un mets qui reste dans la gorge et un tourment douloureux.

(*Coran,* LXXIII ; v. aussi *ibid.,* CIV.)

En même temps se font plus passionnées l'objurgation au repentir, la condamnation des riches et la prescription de l'aumône (*Coran,* XC, 1-21). Çà et là, des versets indiquent que sans être déterminé dans le détail, le culte du « Seigneur de l'Orient et de l'Occident » commence à recevoir une forme ; la dévotion nocturne y tient une place importante.

1 Ô toi enveloppé d'un manteau !
2 Reste en vigile seulement peu de temps,

3 la moitié ou moins de la moitié de la nuit
4 ou un peu plus, – et psalmodie avec soin la Prédication !

(*Coran,* LXXIII.)

Doit-on penser que les convertis de cette première heure aient disposé, dès ce moment, d'oraisons arrêtées dans leur forme pour être récitées durant les vigiles ? On a pu le supposer, et c'est pourquoi on a cédé au besoin de rassembler cinq sourates constituant soit des prières, soit des conjurations ; *la Liminaire (al-Fatiha),* ainsi nommée parce qu'elle « ouvre » notre Vulgate, vaut d'être citée car elle tient dans la dévotion un rôle identique au *Pater noster* :

1 Au nom d'Allah, le Bienfaiteur misécordieux.
2 Louange à Allah, Seigneur des Mondes,
3 Bienfaiteur miséricordieux,
4 Souverain du Jour du Jugement !
5 C'est Toi que nous adorons,
Toi dont nous demandons l'aide !
6 Conduis-nous dans la Voie Droite,
7 la Voie de ceux à qui Tu as donné Tes bienfaits,
qui ne sont ni l'objet de Ton courroux ni les Égarés.

(*Coran,* I.)

Les révélations reçues durant cette première période à la Mekke se caractérisent par l'unité du style. Les versets sont en général de six à dix syllabes ; les clausules se succèdent souvent sur une rime unique d'une grande richesse ; à deux ou trois reprises des sourates offrent des groupes strophiques avec refrain (*Coran,* LXXVII). Très souvent des formules sacramentelles par les astres ou des monts sacrés commencent les sourates, qui forment alors des incantations (v. p. 34). Tous ces textes se signalent par leur lyrisme, leur tour hallucinant.

La deuxième période de la prédication à la Mekke est représentée par vingt-deux chapitres à partir de la sourate XVIII en continuant jusqu'à la sourate LIII. Ces textes sont étendus et composites. Un exemple typique de cette allure accumulative se trouve dans la sourate XVIII dite *La Caverne*. On relève dans ces textes l'emploi fréquent de l'appelatif *ar-Rahmân « le Bienfaiteur »,* à côté d'autres noms désignant usuellement la Divinité ; ce fait de vocabulaire pourrait bien correspondre à une conception propre à cette période (*Coran,* XLIII, 8/9-12/13 et surtout XXXVI, 33-44). Partout éclate le divorce définitif entre la jeune Communauté et ses adversaires ; un passage de la sourate XXIII (83/81-92/90) donne le ton de la polémique. Le dogme de l'unicité divine est confirmé (*Coran,* XXIII, 93/91-94/92). Le rôle d' « Avertisseur » dévolu à Mahomet fait lui aussi l'objet de multiples rappels et, dans un passage, reçoit sa stricte définition (*Coran,* XVIII, 93/94-95/96). À l'égard des Incroyants, le *Coran* ne se borne plus à décrire les conséquences d'un choix entre la « Voie Droite » et la « Voie Tortueuse » ; la Géhenne devient une menace promise aux Polythéistes mekkois demeurés sourds à la prédication de Mahomet (*Coran,* XLIV, 33/34-59).

Au cours de la période précédente, on ne trouve que sporadiquement développé le thème du « Prophète prêchant dans le désert ». Tout au contraire au cours de cette seconde période et à mesure que s'accroît l'hostilité des Polythéistes contre Mahomet, ce thème prend une vigueur qu'impose la conjoncture. Pour atteindre à son but, la prédication fait référence à des récits ou à des légendes connus en Arabie. Le cadre adopté est assez uniforme : après un exorde en général assez court sur la repentance ou les devoirs de la foi, vient un récit, concernant une tribu ou un

peuple qui, égaré par sa prospérité, se détourne du culte de la Divinité suprême ; les noms de ces peuples sont peu nombreux et reviennent inlassablement : ce sont les 'Ad d'Arabie méridionale, les Thamûd du Wâdî-l-Qurâ au nord de Médine, les Amalécites et « le peuple de Loth », les Égyptiens et Pharaon, enfin, plus haut dans le temps, les contemporains de Noé. À ces nations impies le Seigneur envoie un prophète dont la carrière est identique à celle de Mahomet ; comme celui-ci, Hûd, Salih, Moïse, Abraham et Noé avant le Déluge ont souffert des sarcasmes, ont pâti des injures et des menaces proférées contre eux par leurs contribules (*Coran,* LIV, XXXVII, LXXI, XXVI, XV, XXI). Ainsi qu'on peut le voir, le thème du « Prophète prêchant dans le désert » se développe ici par référence à la fois à des récits autochtones et à des récits bibliques. Avec ces derniers, le parallèle s'institue, inévitable ; d'une façon générale, le *Coran* suit de très près la trame biblique ; la langue arabe toutefois confère à la narration un caractère étrange par son allure condensée et par son souci d'évoquer plutôt que de décrire. Dans cette prophétologie, les récits sur Moïse se présentent avec une notable fréquence ; déjà cependant une place importante est faite à Jésus et à Marie (*Coran,* XIX) dont les deux figures se distinguent, sur certains points essentiels, de ce que nous proposent les Évangiles synoptiques. Plus remarquable encore est la forme arabe prise par le personnage d'Abraham ; celui-ci reste dans la perspective du moment : comme les autres prophètes, il a prêché à des sourds et son déchirement a été d'autant plus profond qu'il s'est heurté à l'aveuglement de son propre père (*Coran,* XIX, 42/41-51/50 ; XLIII, 25/26-38/39).

Par le style, les révélations de cette seconde période diffèrent profondément de celles de la période précé-

dente. Non seulement les versets se sont étirés (ils ont en moyenne de douze à vingt syllabes), mais l'allure générale ne traduit plus la même tension intérieure et n'implique plus la même force hallucinante ; l'inspiré est dominé par son combat contre des adversaires qu'il sent irréductibles ; le défi répond à l'insolence et le rappel d'une même vérité sous des formes à peine distinctes apparaît comme l'argument le plus valable. L'« état poétique » cédant la place à la diatribe, les effets purement stylistiques n'apparaissent plus avec autant d'insistance ; un fait le montre d'une façon constante : les clausules s'achèvent le plus souvent sur des assonances et la variété de celles-ci est limitée.

Les vingt-deux sourates qui, dans le reclassement de Nöldeke, correspondent à la troisième et dernière phase de la prédication à la Mekke, prolongent celles de la période précédente ; rien entre les deux séries de textes n'indique un renouvellement fondamental dans les thèmes, non plus que dans leur traitement. Ce sentiment de continuité ne doit cependant pas nous empêcher de distinguer des nuances dans le détail ; très souvent ces sourates offrent des exemples de révélations postérieures à 622, insérées dans des dispositions reçues au cours des deux ou trois dernières années de l'apostolat à la Mekke ; un exemple parmi bien d'autres nous est fourni par la sourate XVII intitulée *le Voyage nocturne* : sur les douze développements constituant cet ensemble se relèvent des répétitions et, aux versets 5 et suivants, une menace résultant d'une addition postérieure, contemporaine de la rupture avec les Juifs médinois en 624.

D'autre part on doit insister sur la fréquence, dans les textes de cette troisième période, d'une composition en forme d'homélie ; cette construction était certes déjà représentée dans les chapitres antérieurs ; au

cours de cette nouvelle phase apostolique, le procédé se généralise. Un problème semble toutefois posé. La structure de ces homélies est-elle originelle ? Pour les sourates XLVI et VI intitulées *al-Ahqâf* et *les Troupeaux,* la réponse est affirmative. Il convient au contraire d'être plus prudent pour ce qui touche les autres textes ; certains indices en effet donnent à penser que la division : exorde édifiant, exemples d'apostolat demeurés sans écho, péroraison menaçante à l'égard des Polythéistes mekkois, est le résultat d'une mise en place de révélations s'intégrant sans effort dans le cadre triparti. Celui-ci en effet correspond si bien au besoin nouveau de la prédication de Mahomet qu'il paraît résulter en quelque sorte de la « nature des choses ». Le Prophète de l'Islam est désormais en face d'une situation fort différente de celle qu'il a connue durant les quatre ou cinq premières années de son apostolat ; l'indifférence et l'ironie dédaigneuse des marchands mekkois ont fait place aux sarcasmes, puis à la malveillance et à l'hostilité ; vers 619, au moment où Mahomet perd le soutien de son oncle Abû Tâlib, puis bientôt de Khadija sa propre femme, l'opposition se déchaîne et va jusqu'à mettre Mahomet au ban des clans mekkois ; la jeune communauté doit alors chercher ailleurs soutien et protection ; Taïf, cité voisine de la Mekke, fait mauvais accueil à Mahomet ; Médine (qui se nomme alors Yathrib et qui est rivale commerciale de la Mekke) ne se montre point sourde au contraire à l'appel de la nouvelle religion. Il est normal que la prédication coranique se soit adaptée à ce monde qui s'ouvre à elle ; cette propagande en forme d'homélies convient somme toute mieux à un public qui s'est diversifié. Çà et là au surplus, dans le vocabulaire, nous trouvons trace du rapport étroit qui existe entre la conjoncture où se débat Mahomet et la

forme du message que ce dernier reçoit d'Allah : le *Coran* utilise fréquemment dans les sourates de cette troisième période la formule *ayyuhâ n-nâs !* « ô Gens ! », « ô Hommes ! » ; ainsi, la Révélation ne s'adresse plus uniquement aux Mekkois mais à ceux qu'elle n'a pas encore songé à convertir, aux Médinois d'abord, puis au monde des Nomades.

Cette continuité, liée à une légère transformation née des circonstances, va naturellement se retrouver dans le traitement des thèmes de prédication. Ceux-ci paraissent se classer sous trois rubriques générales : le rappel des échecs subis par des prophètes dans des temps révolus, l'affirmation que l'Islam en sa vérité transcendante est la preuve de l'omnipotence et de la miséricorde divine, le sentiment que la petite communauté qui suit Mahomet doit vivre dans la piété et la résignation à son destin. Sans doute, comme on le voit, nous ne trouvons rien ici qui ne soit la répétition d'idées fréquemment énoncées au cours de la deuxième période. Toutefois que de nuances décèlent des attitudes modifiées. Les récits sur les prophètes arabes ou bibliques tendent parfois à se condenser (*Coran,* XXIX). À quoi bon donner à ces thèmes narratifs l'ampleur qui leur a été déjà accordée ? Parfois cependant le thème ressurgit chargé de détails ou d'ajouts qui en rehaussent l'effet ou en précisent la portée ; tel est, par exemple, le rappel de la mission de Moïse sous la forme qu'elle prend dans la sourate VII, 102/104-175/176. Très remarquable aussi, dans cet ordre d'idées, est la narration contenue dans la sourate XII intitulée *Joseph,* où le héros biblique incarne le Juste persécuté par les Méchants jusqu'au jour où le Seigneur récompense sa vertu et son courage. Durant cette période est plusieurs fois énoncée une idée qui n'est peut-être pas à proprement parler un thème,

mais qui occupe de plus en plus dans la prédication une place importante ; en rappelant les échecs des prophètes dans le passé, le *Coran* en vient à fixer en une succession chronologique, l'ordre dans lequel ces Envoyés du Seigneur sont venus prêcher les hommes. Intéressante est donc l'énumération qu'on trouve dans la sourate VI, 84-9 ; par elle achève de se préciser un postulat essentiel de la prophétologie islamique ; la chaîne des messages divins se termine en effet par la mention de Mahomet :

90 Voilà ceux qu'Allah a dirigés. Par leur Direction, dirige-toi, Prophète ! Dis aux Infidèles : « Je ne vous demande pour cela nul salaire. C'est une Édification pour le monde. »

(*Coran,* VI.)

En même temps s'explique l'insistance mise à reprendre un élément thématique inspiré par l'expérience même du Prophète de l'Islam ; les Polythéistes mekkois sont promis au même sort que celui qui frappa les nations impies (*Coran,* XLVI, 25/26-27/28). La menace est ici claire. Elle revient comme un *leitmotiv* en maints autres passages (ainsi, *Coran,* XXXIX, 2/3-6/7). La polémique, durant cette troisième période, a dû porter plus que jamais sur le problème de la Résurrection (*Coran,* XIII, 5-8/7). Le ton des répliques semble fourni par le passage de la sourate XLV :

23/24 Les impies ont dit : « Il n'existe que cette Vie Immédiate. Nous mourons et nous vivons et seule la Fatalité nous fait périr. » De cela ils n'ont nulle science. Ils ne font que conjecturer. [...]

25/26 Réponds-leur : « Allah vous donne la vie. Ensuite Il vous fera mourir, puis Il vous réunira pour le Jour indubitable de la Résurrection. » Mais la plupart des Hommes ne le savent pas.

Dans un autre texte est affirmée la rupture avec les tenants du Paganisme mekkois :

14/15 Ainsi donc, appelle à la foi ! Va droit, comme il t'a été ordonné ! Ne suis pas les doctrines pernicieuses des Infidèles ! Dis : « Je crois en une Écriture qu'Allah a fait descendre. Il m'a été ordonné d'être équitable envers vous. Allah est notre Seigneur et votre Seigneur. À nous nos actions et à vous vos actions. Nul argument entre nous et vous. Allah fera l'accord entre nous et vers Lui est le Devenir. »

(*Coran*, XLII.)

Désormais, Mahomet ne nourrit plus d'espoir en un retour des siens :

39/37 Si tu ambitionnes de diriger les Incrédules c'est inutile, car celui qu'Allah égare ne saurait être dirigé et n'a aucun auxiliaire.

(*Coran*, XVI ; v. aussi *ibid.*, VI, 33-5, 105-9.)

À maintes reprises revient l'argument sans appel que constitue l'évocation de l'omnipotence divine. Comme dans nombre de révélations antérieures, la toute-puissance d'Allah n'est pas séparée de sa bienfaisance infinie à l'égard des créatures (*Coran*, XIII, 2-4). Cette affirmation joue à la fois contre les Polythéistes, insensibles à la grandeur du Dieu unique et créateur, et en faveur des Croyants, qui ont su tirer une leçon de l'évidence. Pour la petite communauté, l'important est de résister aux pressions et aux menaces de ses contribules. Plusieurs textes montrent au surplus que, durant cette troisième période apostolique, le culte s'organise sans cependant prendre une définitive rigueur (*Coran*, XVII, 80/78-81/79).

C'est vers ce temps sans doute que s'ébauche une évolution curieuse dans la vénération islamique

rendue à Abraham ; ce patriarche biblique n'est plus seulement un iconoclaste et l'ancêtre révéré des fils d'Israël ; il se confirme désormais comme fondateur du Hanîfisme, c'est-à-dire de cette religion primitive prêchée par tous les envoyés de Dieu et oubliée par les peuples impies ; dans un passage de la sourate qui porte son nom, cet élu de Dieu grandit encore en importance, puisqu'il instaure le culte de la Kaaba (*Coran*, XIV, 38, 40-42). Cette évolution de la conception abrahamique se confirmera à Médine. C'est en s'appuyant sur ce texte et quelques autres que Louis Massignon s'est efforcé de découvrir un terme de réconciliation entre Israël et le monde de l'Islam.

Il est à peine besoin de souligner combien le style des sourates s'est modifié au cours de la période qu'on vient de survoler. Sans doute retrouve-t-on la coupe en versets s'achevant par une clausule rimée et, çà et là, des passages empreints d'un lyrisme qui rappelle celui de la deuxième phase apostolique. On sent toutefois, même à travers une traduction, combien s'est accentuée la différence entre le style haletant, coupé d'éclairs, de serments, d'évocations eschatologiques, propre au début de la prédication et la forme oratoire, ample, chargée d'incidentes, qui caractérise les révélations reçues à la Mekke au moment où Mahomet va quitter cette cité sourde à son appel.

Chapitre III

LE MESSAGE CORANIQUE À MÉDINE

L'Émigration de Mahomet à Médine, une oasis à huit jours de marche au nord de la Mekke, en juillet 622, ne consacre pas simplement un divorce avec le Polythéisme mekkois. Elle constitue une mutation fondamentale, puisqu'elle s'accompagne d'une rupture avec l'ancestralité tribale. Désormais l'Islam va tendre à devenir un cadre social et religieux, où les Croyants seront soumis à une loi nouvelle liée à la Révélation coranique. La conversion rapide d'une partie de la population locale, suivie avec plus de réticence par le reste des Médinois, transforme le rôle assigné à Mahomet ; celui-ci cesse d'être un Élu du Seigneur « prêchant dans le désert » ; sans rien perdre de sa simplicité, il se sent devenir le chef d'une communauté théocratique qui, sous la pression des circonstances, manifeste ses exigences et nécessite la définition empirique de règles et d'institutions rudimentaires (*Coran,* VIII, 20, 24 ; III, 29/31). Médine n'est pas seulement peuplée de Polythéistes convertis ; trois petites communautés juives organisées sur le type tribal et participant à la vie de l'oasis posent à Mahomet des problèmes de coexistence. Les rapports avec les Mekkois ne vont pas tarder d'autre part à dégénérer en conflit déclaré ; l'interception, par Mahomet et ses adeptes, d'une caravane revenant de Syrie, est le signal de la guerre entre les deux cités rivales ; une démonstration de force organisée par certains chefs de l'oligarchie

mekkoise contraint d'abord Mahomet à la défensive ; dans le courant de l'été 626, l'échec devant Médine d'une dernière offensive polythéiste, devenue célèbre sous le nom de *Guerre du Fossé,* marque le renversement de la situation. En mars 628, par un trait de génie que confirme le succès, Mahomet décide d'accomplir à la Mekke avec les siens le Pèlerinage Mineur ; une trêve, conclue à Hudaïbiyya grâce aux intelligences de quelques compagnons du Prophète avec certains chefs mekkois, montre le soudain prestige pris par Mahomet dans les esprits ; deux ans s'écoulent cependant avant que l'Islam consacre son triomphe par l'entrée solennelle du Prophète à la Mekke en 630 ; à partir de ce moment, l'État théocratique de Médine ne cesse de s'étendre sur l'ensemble des tribus de la Péninsule arabique jusqu'à la mort de Mahomet en 632.

Il est superflu d'insister sur la connexion entre l'histoire de la Communauté médinoise et les révélations reçues à Médine par Mahomet. Celui-ci, en toutes circonstances, reçoit d'En-Haut les directives qui lui permettent d'affronter les difficultés, quelle qu'en soit la nature, et de les tourner ou de les résoudre. Sans doute ne devons-nous pas nous attendre à ce que la Vulgate nous fournisse l'histoire de cette Communauté ni une présentation des conditions dans lesquelles celle-ci a élaboré son « devenir ». À tout le moins il est permis de poser que les textes médinois conservent avec plus ou moins de netteté les traces de rapports obscurs, mais puissants, entre les faits et leur écho dans la Révélation. Celle-ci régit tous les actes de Mahomet : elle a donc des répercussions dans la vie des Croyants de plus en plus nombreux et divers, groupés en une lutte sans merci contre le Polythéisme. Plus que jamais, on le voit, l'intérêt se concentre pour nous dans la mise en évidence des thèmes de la Prédication,

puisqu'ils ont épousé la vie de la jeune communauté en ses formes multiples et contradictoires.

Les révélations reçues durant les dix années de l'apostolat à Médine sont à chercher dans 24 sourates d'étendue très diverse et, de ce fait, fort dispersées dans la Vulgate ; c'est ainsi que les plus longues se trouvent en tête du *corpus* (sourates II à V), tandis que d'autres, comme les sourates LXI ou XCVIII, ont pris place respectivement vers le milieu ou vers la fin. Selon leur ampleur, ces sourates sont naturellement d'une structure très différente. L'ensemble intitulé *la Génisse* (*Coran,* II) illustre bien la diversité des sujets groupés, par l'entrée en jeu de facteurs divers ; à l'évidence ici a été réunie la matière de plusieurs séries de textes dont la factice juxtaposition reste apparente. Dans de nombreuses sourates on retrouve sans difficulté l'association d'idées qui a conduit à rapprocher, voire à disposer en une séquence satisfaisante pour l'esprit du temps, des révélations reçues à Médine à des moments sans doute assez éloignés ; l'exemple le plus remarquable est fourni par la sourate XXIV intitulée *la Lumière,* où sont successivement développés quatre thèmes concernant soit l'adultère, soit les rapports de bienséance entre les deux sexes, puis deux exposés sans lien avec ce qui précède, sur la lumière venant de Dieu et sur sa puissance créatrice (versets 34-56), suivis de nouvelles prescriptions sur la déférence à l'égard des femmes du Prophète ; il n'est point douteux qu'ici ces dernières dispositions constituent une révélation indépendante, sinon plus tardive, venant compléter celles qu'on trouve au début du chapitre ; pour ténue qu'elle soit, la liaison des idées dans cet ensemble se retrouve sans subtil effort.

Dans le « climat » qui semble avoir été celui de Médine à ce moment et par le fait que désormais la personne de Mahomet s'impose par le double prestige du Prophète et du chef théocratique, la Révélation acquiert une valeur contraignante sans cesse croissante. Les sourates en portent témoignage par l'emploi fréquent de la formule : *Obéissez à Allah et à son Prophète !* Par une hardiesse singulière, l'impératif divin ne se dissocie plus de l'être de chair qui en est l'exécutant. Les Croyants doivent s'incliner sans murmure. On perçoit toutefois que l'ordre d'Allah se doit d'être plus clair, plus développé en sa formulation ; volontiers une explication, sinon une sorte de justification, vient à l'appui des dispositions d'ordre divin. Par ailleurs, l'objet même ou la cause qui provoque la révélation organique ou arbitrale appelle une réponse plus précise, marquée parfois par des retouches, des compléments ou des « retours ». On comprend que dans ces conditions, la forme des versets décèle l'achèvement d'une évolution commencée dès la fin de l'apostolat à la Mekke ; l'ampleur des unités stylistiques fermées par une clausule est souvent remarquable ; il n'est pas rare de rencontrer des versets de dix à douze lignes, ce qui permet de développer sans gêne certaines dispositions d'ordre juridique qui eussent souffert d'être énoncées en des formes rythmiques plus restreintes. La diversité du style est d'ailleurs saisissante dans les sourates médinoises ; à côté de nombreux passages encore pleins de feu et de passion, ce qui ramène à l'emploi de versets relativement courts, se rencontrent des développements du genre de ceux qu'on vient de signaler. En somme, aussi bien par le style que par les sujets traités, les révélations reçues à Médine attestent un perpétuel contact et une harmonie inaltérable avec les exigences d'une prédication inséparable de la réalité.

Durant la prédication médinoise se retrouve naturellement un bon nombre des thèmes déjà développés à la Mekke. Les récits sur les Prophètes antérieurs reviennent, ainsi que des admonitions aux Croyants ou des menaces aux Polythéistes. On conçoit toutefois que, dans la nouvelle conjoncture et devant les problèmes qu'elle pose, l'inspiration reçue par Mahomet ait porté de préférence sur d'autres thèmes d'une actualité plus immédiate.

Pour projeter le maximum de clarté sur ces thèmes prégnants, il semble normal de grouper ceux-ci en fonction des motivations qui les ont provoqués.

Les thèmes en rapport avec la vie politique, les problèmes diplomatiques et les conflits armés sont évoqués très souvent. À la différence toutefois des livres historiques conservés dans l'Ancien Testament, le *Coran* ne présente pas les faits dans leur déroulement chronologique ou dans une perspective « événementielle ». D'une façon constante, les révélations transmises par Mahomet dans cet ordre d'idées ne contiennent que des passages allusifs ou des développements de portée édifiante. Par là se justifient les doutes qu'il est toujours permis de nourrir à l'égard de tant d'interprétations où la subtilité des exégètes « sollicite » en permanence des traits coraniques contenant de virtuelles allusions ; dans l'hypothèse la plus favorable, celles-ci n'ont peut-être été que des remarques de portée générale ; ainsi dans ce passage de la sourate VIII :

65/64 Ô Prophète ! qu'Allah soit ton suffisant ainsi qu'aux Croyants qui t'ont suivi !

les commentaires ne parviennent pas à décider s'il s'agit du futur Calife ʿUmar ou de l'ensemble des combattants de Badr. Au surplus, même quand le

trait réfère à un événement décrit de façon circonstanciée dans la *Vie de Mahomet* par exemple, on constate que le passage allusif du *Coran* et la narration d'allure biographique se situent sur deux plans différents (v. p. 95). Le texte coranique vise constamment à l'édification ; insoucieux de chronologie, indifférent au détail pittoresque, à l'accessoire anecdotique ou frivole, il demeure un enseignement, une source de méditation ; le trait vise à confirmer le Croyant en sa foi et à confondre l'Impie sourd et aveugle en sa révolte.

Tout ce qui est « événementiel » dans les données historiques est absent du texte révélé à Mahomet ; la victoire a été concédée par Allah et n'a été remportée que par l'intervention des anges ; si la défaite a été épargnée à l'armée musulmane c'est parce qu'elle avait conservé en son sein des hommes pieux et dignes qui avaient mérité le secours du ciel. Cette conception du rôle de la Providence dans les affaires humaines ne doit pas nous faire songer au rôle dévolu aux dieux dans l'épopée homérique : la divinité ne se mêle pas au combat, ce qui serait indigne de sa transcendance ; elle demeure souveraine en son choix et les Croyants n'arrachent la victime à leurs ennemis que parce qu'ils détiennent la Vérité et la Foi. On sent tout ce que plus tard les théologiens muʿtazilites partisans du libre arbitre pourront tirer d'une telle notion pour étayer leur doctrine sur la « création de l'acte ».

On a vu (p. 45) que dès avant 621 ou 622, donc avant l'Émigration à Médine, la position abrahamiste du *Coran* avait annoncé un possible rapprochement du jeune Islam et du Judaïsme. L'installation du Prophète dans la cité rivale de la Mekke ne pouvait que renforcer cette tendance. Des textes importants reçus à cette époque confirment ces efforts. On peut donc

parler d'un thème sur la coexistence judéo-islamique ; ainsi dans la sourate II, nous lisons :

38/40 Ô Fils d'Israël !, rappelez-vous le bienfait dont Je vous ai comblés ! Tenez fidèlement le pacte envers Moi ! Je tiendrai fidèlement Mon pacte envers vous. Moi, redoutez-Moi !

38/41 Croyez à ce que J'ai révélé à ce nouveau Prophète qui marque la véracité des messages que vous détenez ! Ne soyez point les premiers à être incrédules en ce nouveau message ! Ne troquez point Mes *aya* à faible prix ! Envers Moi, soyez pieux !

(V. aussi, *Coran,* LXIV, 1-8 ; IV, 50.)

Cette attitude coïncide avec cette charte dont le texte nous a été conservé dans la *Vie de Mahomet,* où se trouve consacrée juridiquement cette politique de conciliation. Une année s'écoule et les premiers froissements se produisent entre Juifs et Musulmans ; ça et là, dans la Vulgate, on trouve des répliques à un persiflage des Juifs à l'adresse des Croyants (*Coran,* IV, 48 ; V, 62, 63 ; LVIII, 21-22). L'opposition peu à peu s'accentue ; un clan israélite de Médine se résigne à émigrer ; bientôt un sort plus dur est réservé à un autre groupe, les Nadîr, qui, poussés secrètement par une faction arabe ralliée du bout des lèvres à l'Islam, *les Hypocrites,* se révoltent contre Mahomet et sont refoulés sur Khaïbar, au nord de Médine ; la sourate LIX, 1-7, dite *le Rassemblement,* expose les faits de la façon allusive que l'on sait, en mettant l'accent sur le mode de partage du butin fait sur les Nadîr. À partir de ce moment la rupture entre la communauté des Croyants et les Juifs médinois fut consommée ; elle s'acheva par l'extermination d'un troisième clan, celui des Quraïza, qui avaient pactisé avec les Polythéistes mekkois lors de la Guerre du Fossé (v. p. 47, 59) ; là encore le *Coran* porte l'écho de cette tragédie (*Coran,* XXXIII, 26). À cette rupture politique s'ajoute une condamnation maintes fois reprise contre les Juifs, sur le plan social et religieux ; le *Coran* dénonce leur pratique de l'usure (*Coran,* IV, 159/161) ; il leur reproche d'avoir altéré l'Ancien Testament en détournant de leur sens certains passages (*Coran,* II, 70/75, 73/79 ; IV, 48/46) ; surtout il stigmatise leur attitude à Médine, où leur aveuglement rejoint celui de leurs ancêtres dans les siècles révolus (*Coran,* II, 87/93 ; III, 177/181 à 181/184). Par voie de conséquence, en se détournant d'Israël, Mahomet est conduit à mieux définir la conception arabe de l'Abrahamisme ; le *Coran* insiste sur le rôle du patriarche biblique lorsque s'établit dans un lointain passé le culte de la Kaaba (*Coran,* II, 119/125 à 121/127) ; la Mekke à partir de ce moment se substitue à Jérusalem comme point de direction des Orants dans la Prière canonique et la brusquerie avec laquelle révélation en fut donnée au Prophète de l'Islam montre à quel point ce bouleversement fut destiné à frapper les esprits (*Coran,* II, 136/142 à 147/152).

L'attitude du jeune Islam vis-à-vis des communautés chrétiennes d'Arabie méridionale, les seules avec lesquelles Mahomet paraît avoir eu des contacts suivis, a constitué aussi un problème dont la solution reste plus nuancée dans la Prédication. Durant une première phase ce thème est développé d'une façon claire ; nulle hostilité n'existe alors contre les adeptes de Jésus ; sans doute le dogme de la Trinité est-il condamné à plusieurs reprises, notamment dans la sourate IV :

169/171 Ô détenteurs de l'Écriture !, ne soyez pas extravagants, en votre religion ! Ne dites, sur Allah, que

la vérité ! Le Messie, Jésus fils de Marie, est seulement l'Apôtre d'Allah, Son Verbe jeté par Lui à Marie et un Esprit émanant de Lui. Croyez en Allah et en Ses Apôtres et ne dites point : « Trois ! » Cessez ! Cela sera un bien pour vous. Allah n'est qu'une divinité unique. À Lui ne plaise d'avoir un enfant ! À lui qui est dans les cieux et qui est sur la terre. Combien Allah suffit comme protecteur !

toutefois une incontestable attirance s'exprime dans un autre passage

85/82 Tu trouveras certes que les gens les plus hostiles à ceux qui croient sont les Juifs et les Associateurs et tu trouveras que les gens les plus proches de ceux qui croient, par l'amitié, sont ceux qui disent : « Nous sommes chrétiens. » C'est que, parmi ceux-ci, se trouvent des prêtres et des moines et que ces gens ne s'enflent point d'orgueil.

86/83 Quand ils entendent ce que l'on a fait descendre vers l'Apôtre, tu les vois répandre des larmes, de leurs yeux, à cause de ce qu'ils savent de vérité. Tu les entends s'écrier : « Seigneur !, nous croyons ! Inscris-nous donc avec les Témoins ! »

(*Coran,* V.)

par leur foi et leur charité les religieux chrétiens pourront accéder au Paradis (*Coran,* II, 59 ; LVII, 27 ; V, 88/85). C'est sans doute quand Mahomet éprouve les premières résistances du côté du monde byzantin, notamment lors de l'échec de Mutâ, que la prédication change et aboutit à une condamnation du Christianisme ; alors les adeptes du Christ sont confondus avec les Juifs dans un même anathème :

114/120 Ni les Juifs ni les Chrétiens ne seront satisfaits de toi avant que tu suives leur religion. [...] Certes, si tu suis leurs doctrines pernicieuses après ce qui est venu à toi de Science, tu n'auras contre Allah ni patron ni auxiliaire. [...]

129/135 Les Détenteurs de l'Écriture ont dit : « Soyez Juifs ou Chrétiens ! vous serez dans la bonne direction. » Réponds-leur : « Non point ! Suivez la religion d'Abraham, un *hanîf* qui ne fut point parmi les Associateurs. »

(*Coran,* II.)

La politique de Mahomet contre les Polythéistes de la Mekke, entre 622 et 632, a inspiré des thèmes de prédication dont certains rappellent forcément ceux qui avaient été traités au cours des deux périodes antérieures à l'Émigration. Dans les sourates médinoises se retrouvent donc çà et là l'amertume du Prophète « prêchant dans le désert » (*Coran,* XXII, 43), des condamnations contre les Polythéistes (*Coran,* II, 90/96 ; LXIV, 5/6 ; IV, 116), le rappel du Jugement Dernier et de la Rétribution selon les œuvres (*Coran,* XLVII ; IV, 59/56), la réaffirmation de l'unicité et de la toute-puissance divines. La reprise de ces thèmes n'implique pas d'ailleurs une répétition sans nuance ou sans référence à la nouvelle situation ; souvent par exemple la description de l'Enfer ou du Paradis tend à se dépouiller (*Coran,* IV, 60/57). Sur bien d'autres points au contraire l'insistance porte sur des aspects nouveaux de la conjoncture ; Mahomet n'est plus présenté par exemple seulement comme l'Annonciateur des temps nouveaux (v. p. 35). Le temps aidant, il est démontré à l'oligarchie mekkoise qu'une perception nette de ses intérêts lui dicte de hâter une conversion fructueuse :

10 Qu'avez-vous à ne point faire dépense dans le Chemin d'Allah, alors qu'Allah possède l'héritage des cieux et de la terre ? Ils ne seront point égaux ceux qui auront

attendu et ceux qui, parmi vous, auront fait dépense et combattu avant le Succès : ces derniers seront plus hauts en hiérarchie que ceux qui auront fait dépense et combattu après le Succès. À tous pourtant Allah promet la Très Belle Récompense. Allah, de ce que vous faites est informé.

(*Coran,* LVII.)

On ne saurait naturellement s'attendre à retrouver dans les thèmes concernant la lutte armée contre le Polythéisme mekkois une sorte de chronique des faits. La révélation transmise par Mahomet se place, on l'a dit, sur un autre plan (v. p. 51). Il est aisé en revanche de grouper les éléments thématiques représentant les rapports entre la Divinité et les hommes, qu'ils soient croyants ou infidèles. Allah est situé perpétuellement dans une transcendance qui désespère la prière non jaillie du cœur ou la piété non fondée sur la crainte ; l'intervention divine est un fait normal mais non mérité dans l'absolu ; seule la foi et la constance en peuvent faire bénéficier les Croyants ; ceux-ci doivent alors marquer leur gratitude envers le Tout-Puissant qui les a secourus du fait de leurs mérites. Cette position quiétiste est assez bien définie par exemple dans un passage de la sourate III, qui contient un enseignement à tirer des combats de Badr et de Uhud (*Coran,* III, 117/121-122/127). À l'égard des Polythéistes mekkois, Allah n'impose pas une guerre inexpiable ; ici encore une certaine liberté de choix est laissée aux ennemis de Mahomet :

39/38 Dis à ceux qui sont infidèles que s'ils cessent, il leur sera pardonné ce qui est passé. Si au contraire ils recommencent, ils seront châtiés : le sort traditionnel des Anciens est révolu.

(*Coran,* VIII.)

s'ils ne se soumettent pas la guerre sainte s'impose :

40/39 Et combattez-les jusqu'à ce que ne subsiste plus de tentation d'abjurer et que le Culte en entier soit rendu à Allah ! S'ils cessent, ils seront pardonnés, car Allah, sur ce qu'ils font, est clairvoyant.

41/40 S'ils tournent le dos, sachez qu'Allah est votre maître ! Quel excellent maître ! Quel excellent auxiliaire.

(*Coran,* VIII.)

Dans tous ces événements, le rôle tenu par Mahomet s'auréole d'un prestige qui ne tient pas uniquement au génie de l'homme mais au fait qu'il est dirigé, soutenu, inspiré par Allah lui-même. Les allusions relatives à Hudaïbiyya (v. p. 47) sont à cet égard suggestives (*Coran,* XLVIII, 10, 20).

Cette prééminence de Mahomet nous apparaît plus sensible encore dans les thèmes traitant des problèmes intérieurs. Les révélations reçues alors sont ici plus claires, plus évocatrices de détails, de faits étroitement liés à l'existence quotidienne ; le Fondateur de l'Islam doit examiner des questions délicates dont la solution intéresse les rapports entre membres de la Communauté ; la Révélation, grâce à l'autorité qui s'attache à elle, permet au chef de cette communauté de trancher sans appel. Un long passage de la sourate dite *la Lumière* (*Coran,* XXIV, 11-26) donne exactement le ton : une faction s'était juré de perdre dans l'esprit de Mahomet son épouse préférée, Aïcha ; une circonstance permit de suspecter la fidélité de la jeune femme ; or, dans ce milieu médinois, nulle attaque contre une épouse de Mahomet ne pouvait être lancée sans avoir de graves conséquences pour la vie collective ; il importait donc qu'Aïcha fût innocentée, par la voie

transcendante de l'inspiration, d'une calomnie entachant son honneur ; en même temps, il importait que le cas prît toute son importance en tant que précédent juridique pour trancher des affaires identiques. À l'évidence, la vie du harem de Mahomet ne laissa point de susciter souvent d'autres difficultés liées aux circonstances ; compte dut être tenu de petits drames nés d'indiscrétions féminines (*Coran,* LXVI, 3) ; satisfaction dut être accordée aux impératifs de la vie conjugale, sans que la jalousie eût motif de s'épancher en griefs ou lamentations (*Coran,* XXXIII, 51) ; il est d'ailleurs prescrit à Mahomet de ne point multiplier le nombre de ses épouses ou de ses concubines (*ibid.,* 52) ; en un cas qui paraît avoir profondément troublé la conscience du Prophète, son remariage avec Zaïnab, femme de son fils adoptif, la Révélation intervient pour apporter la paix et fournir une disposition valable pour tout problème identique (*ibid.,* 36-38). Il n'est pas rare de trouver, dans les révélations de cette époque, des éléments thématiques appelés à régir plus tard la bienséance féminine ; très typique est à cet égard ce verset de la sourate XXXIII :

59 Ô Prophète !, dis à tes épouses, à tes filles et aux femmes des Croyants de serrer sur elles leurs voiles ! Cela sera le plus simple moyen qu'elles soient reconnues et qu'elles ne soient point offensées. Allah est absoluteur et miséricordieux.

Les responsabilités inhérentes à la position d'un chef religieux paraissent avoir absorbé une grande partie de l'énergie de Mahomet, durant l'apostolat à Médine. Les problèmes posés par les rapports avec d'autres groupes monothéistes et par la lutte contre le Paganisme mekkois ont sans cesse interféré avec ceux que faisait naître l'hostilité de certains éléments médinois s'appuyant sur le monde des Nomades. Un thème revient presque en obsession dans les révélations de cette période : celui qui concerne le parti au demeurant peu nombreux mais influent, dit des *Hypocrites.* Sous ce nom le *Coran* désigne des convertis du bout des lèvres, plus ou moins contrariés dans leurs ambitions personnelles par l'installation de Mahomet dans leur ville ; après la guerre du Fossé (v. p. 53), leurs intrigues mollissent et finalement cette faction disparaît. Certains passages du *Coran* nous montrent toutefois combien les menées de ces *Hypocrites* avaient gêné l'action militante des vrais Croyants (*Coran,* II, 8/9 ; LVII, 13 ; LIX, 11 ; LXIII, 4). Le thème se développe d'ailleurs dans une ambiance qui demeure celle de la pure « arabicité » ; la Révélation ne manque pas par exemple de stigmatiser la lâcheté, la couardise de ces opposants sans honneur (*Coran,* III, 140/156, 160/167 ; LIX, 12-14) ; la menace des tourments infernaux ne leur est pas ménagée (*Coran,* IV, 137/138, 139/140, 144/145 ; IX, 49, 55, 67/66, 69/68, 74/73, 96/95).

Sans se départir d'un démocratisme imposé par l'ambiance, Mahomet a senti sans doute plus d'une fois combien il convenait au chef de la Communauté des Croyants d'échapper à la familiarité ou à l'arrogance de convertis récents, tout imprégnés encore de rusticité bédouine. Ce thème rejoint sur plus d'un point la bienséance qu'enseigne le *Coran* d'une façon plus générale ; la sourate XLIX, dite *les Appartements,* en témoigne ; des scènes quotidiennes, gênantes par leur répétition, appelèrent une réglementation où s'exprime une idée inconnue du monde bédouin, la notion de hiérarchie :

2 Ô vous qui croyez !, n'élevez point la voix au-dessus de la voix du Prophète ! Ne lui adressez point la parole d'une voix haute, comme vous le faites entre vous !

Vous risqueriez que vaines deviennent vos bonnes actions, sans que vous le pressentiez.

3 Ceux qui, devant l'Apôtre d'Allah, baissent la voix, ceux-là sont ceux dont Allah a soumis les cœurs à examen, en vue de la piété. À eux dans la Vie Dernière, pardon et rétribution immense.

4 Prophète !, la plupart de ceux qui t'interpellent, de l'extérieur de tes appartements, ne sont pas raisonnables.

5 S'ils patientaient jusqu'à ce que tu sortes vers eux, cela vaudrait mieux pour eux. Allah est absoluteur et miséricordieux.

(*Coran,* XLIX.)

L'état théocratique de Médine, comme tous les autres, a vite ressenti le besoin d'organiser sa propagande. Le milieu tribal lui fournit son instrument. Mahomet ne paraît pas avoir cédé sans hésitation à la nécessité d'utiliser les panégyristes pour chanter les mérites et la gloire de la jeune communauté ; dans la sourate XXVI, 224-228/227, se rencontre une condamnation sans appel des poètes

qui sont suivis par les Errants [...]
et disent ce qu'ils ne font point.

Une révélation postérieure revient sur ce jugement et fait leur place aux chantres de l'Islam ; ainsi sont légitimées les odes, souvent d'allure profane, composées par le célèbre Hassân ibn Thâbit, en réponse à des poètes bédouins ou mekkois ; la *Vie du Prophète* rapporte en des scènes bien campées ces joutes entre porte-parole. Il va cependant de soi que, dans ce domaine comme dans d'autres, la Révélation constitue l'instrument le plus efficace pour rappeler ce que représentent la nouvelle religion, son Fondateur et l'ensemble des Croyants. En maintes occasions, des appels à la résignation, à la

résistance, des confirmations dans l'espérance montrent à quel point, en ces révélations médinoises, la réalité et les obsessions du moment ont hanté l'esprit de Mahomet et de sa Communauté. À ces préoccupations se sont ajoutés les problèmes purement matériels touchant la condition de quelques Croyants démunis de biens et de protection, le financement des opérations militaires ou, si l'on préfère, la question épineuse posée par le partage du butin ; là encore se retrouve le pragmatisme qui est sans doute la marque essentielle des dispositions arrêtées par voie de révélation (v. p. 57).

Dans les sourates médinoises se trouvent naturellement aussi réglés des problèmes posés par la substitution d'un ordre nouveau à l'organisation tribale, par la hiérarchie sociale et l'inégalité des sexes (*Coran,* II, 229 ; III, 31/35 ; IV, 38/34 ; XVI, 73/71 ; VI, 165), par une détermination relative du culte, des interdits sexuels ou alimentaires, par l'éthique et aussi par certains devoirs collectifs comme la Guerre Sainte (ou *Jihâd*). On verra combien les révélations médinoises seront appelées à une large utilisation lors de l'élaboration de la *Chari'a* ou Loi islamique.

Chapitre IV

LE « FAIT CORANIQUE ». LES SCIENCES DU *CORAN*

Par son origine et par sa fonction, au cours de plus d'un millénaire, le *Coran* a été appelé à connaître le sort de toutes les écritures sacrées. Plus qu'aucune d'elles, en tant que message reçu directement de Dieu, il est apparu aux Musulmans comme une loi chargée d'infinie signification. Les attaques dont il a été l'objet à son apparition ont sublimé cette vénération qui a cherché, avec le temps, ses justifications théologiques. Durant trois siècles, les révélations transmises par Mahomet ont déclenché et entretenu des bouleversements politiques et sociaux, des évolutions intellectuelles et morales, des spéculations scientifiques et religieuses que par commodité on nommera le « fait coranique ». Celui-ci représente l'entrée en jeu de facteurs fort divers dont la complexité est loin d'avoir été mesurée en toute sa profondeur. La constitution de la Vulgate s'est intégrée dans ce mouvement, où elle apparaît à la fois comme cause première et comme effet, puisque aussi bien elle a été le résultat de besoins politiques et religieux et qu'en retour elle a suscité des curiosités, des désirs de certitudes et d'explications, qui sont à l'origine des « Sciences du *Coran* ».

Cette construction collective qu'a été la civilisation islamique ne repose certes pas uniquement au départ sur le « fait coranique ». À tout le moins cependant peut-on poser que celui-ci a modelé cette civilisation,

qu'il lui a imprimé certaines tendances spécifiques, qu'il a lui-même façonné un cadre dont la souplesse rendait concevables toutes les adaptations et toutes les virtualités. Le monde de l'Islam a su conserver l'héritage du passé et s'en servir à des fins propres à son « devenir ».

Dans cette civilisation, l'étude de la langue ou si l'on préfère, la conscience du fait linguistique ont revêtu de tout temps une importance primordiale ; le rôle tenu par les poètes et par les « orateurs » dans la société tribale d'Arabie en avait créé l'obligation et le goût. La prédication de Mahomet, par la place qu'elle accordait à l'efficience du verbe, participait donc d'une conception ancestrale ; par elle toutefois s'imposa la nécessité de découvrir les rapports unissant la pensée divine à la forme par elle prise à la faveur de la Révélation.

Maints passages coraniques, dès le début de la prédication à la Mekke, reviennent sur une affirmation fondamentale : les messages reçus par Mahomet émanent d'Allah lui-même, qui les a fixés sur une Table sacrée constituant l'archétype céleste des textes de notre Vulgate (*Coran,* LXXXV, 22) ; ailleurs, il est dit que ces messages, les premiers reçus par les Arabes, ont été communiqués à ceux-ci en un langage clair et sublime qui est le leur (ainsi *Coran,* XX, 112/113 ; XXVI, 195, etc.). Pour Mahomet et sa génération s'est-il agi du dialecte parlé à la Mekke ? S'est-il agi au contraire d'une *koïnè* poétique se superposant aux dialectes parlés chez les Nomades depuis l'Arabie orientale jusqu'au Hedjaz ? Il est impossible de répondre à cette question. Celle-ci toutefois s'est posée aux exégètes et théologiens probablement dès le VIIIe siècle. Ils y ont répondu par un syllogisme : Mahomet en tant que Mekkois n'a pu recevoir ses révélations que dans le

dialecte de sa ville natale, celui des Qoraïch ; la Vulgate est donc en ce dialecte et celui-ci en conséquence est le plus pur de tous, puisqu'il est celui qu'a choisi Allah pour transmettre à l'humanité sa nouvelle Loi. Il n'importe pas d'insister sur ce que ce raisonnement offre de discutable sur le plan linguistique. Le fait à retenir est que, dès la fin du VIIIe siècle, se trouve posée théologiquement la notion d'une norme idiomatique comprise dans l'ensemble de la Péninsule arabique ; cette norme est considérée à ce moment comme représentée à la fois par la *koïnè* poétique et par le *Coran* ; en conséquence tout donne à penser que celui-ci a été transmis et noté, non dans le dialecte particulier à la Mekke, mais dans un parler tout proche de la *koïnè* poétique reçue depuis des siècles comme langue de prestige et promue au rang de langue religieuse du fait de son emploi dans la Révélation coranique. Par ce biais tombent les réticences que des esprits pieux pouvaient éprouver à voir tant de leurs contemporains vouer une admiration suspecte aux monuments poétiques de l'Arabie païenne ; par là aussi achèvent de s'affirmer les virtualités de cette norme idiomatique, où la langue de l'antique poésie n'était point distinguée de celle du *Coran*. En tout état de cause, cet idiome se définit comme un instrument prestigieux, supérieur à tous ceux dont use l'humanité depuis ses origines. On conçoit toutes les conclusions qu'une spéculation théologique a pu tirer de ce postulat.

L'idiome des Arabes est ainsi, tout naturellement, devenu un objet d'étude en soi, cependant que la réflexion se développait quant aux moyens qu'il fallait mettre en œuvre pour le mieux pénétrer et saisir avec toujours plus de rigueur l'infinie richesse du Message divin. À nous en tenir pour l'instant à l'étude de cet idiome dans ses mécanismes, on mesure combien nor-

mal était l'intérêt passionné apporté en Iraq, dès l'aube du VIIIe siècle, à la construction d'un système grammatical. Celui-ci toutefois n'a pu se constituer sans des recherches portant sur d'autres aspects de la Vulgate.

Une première nécessité est apparue de façon progressive. Comme toutes les écritures sémitiques, celle dont usent les Arabes à la fin du VIe siècle est une graphie dite « défective » : elle note seulement le *ductus* ou schéma consonantique du mot et les trois voyelles longues *â, û, î,* mais ne comporte aucun signe marquant les voyelles brèves, non plus que certains signes orthographiques qui sont pourtant les moyens de discrimination précisant les flexions de cas, les valeurs intensives ou factitives du verbe, les voix actives et passives, en somme tout ce qui confère au *ductus* sa vie, sa signification totale dans l'ensemble de la phrase ; en outre, par un surcroît de difficulté, cette graphie défective ne dispose que d'un seul signe pour noter trois, parfois même quatre ou cinq consonnes d'articulation très différente (ainsi l'on n'a qu'un seul signe, en initiale de mot, pour les articulations *y, n, t, th* et *b*). On conçoit les difficultés et les obscurités offertes par un tel système graphique. La conservation du texte coranique par la mémoire a certes pallié cette précarité (v. p. 21). À mesure toutefois que s'étend le monde de l'Islam et qu'il intègre en son sein des ethnies non arabes, donc non préparées à *deviner,* puis à *déchiffrer* le texte de la Vulgate, la précarité du type d'écriture utilisé pour la reproduction des *Coran* accuse une insuffisance redoutable. Dans une certaine mesure, il est donné à penser que dès la réforme effectuée sous le Calife ʿAbd-al-Malik, en. Iraq, des améliorations sensibles ont été apportées au système (v. p. 21) ; la notation des flexions de cas et surtout

l'introduction très timide de quelques conventions pour discriminer les signes consonantiques de valeur différentes tels *b, t, th,* etc., constituent une première amélioration qui paraît se situer à la fin du VIIIe siècle ; dans le courant du siècle suivant se définit et se généralise l'emploi d'une série de signes qui servent à « animer » le *ductus,* à lui adjoindre les précisions vocaliques ou autres qui confèrent au mot son entière articulation phonétique et, par conséquent, sa signification dans la phrase. Peu à peu, très probablement à la fin du IXe siècle, on délaisse le style graphique dit « coufique », hérité d'une tradition monumentale plus ancienne et gardé par conservatisme hiératique dans les manuscrits coraniques ; une cursive de forme arrondie, d'une grande qualité artistique, se substitue à elle, sans pour autant l'évincer entièrement. Dire que cette écriture ainsi réformée constitue un instrument satisfaisant est impossible ; peut-être cependant correspond-elle à une exigence particulière, celle qu'on ressent dans le monde islamique du temps, de conserver au déchiffrement oral sa place et son laxisme. Il n'en reste pas moins qu'à partir du IXe siècle, grâce à la rigueur qu'impose un correct déchiffrement de la Vulgate, le monde de l'Islam dispose d'un système graphique à la mesure de ses moyens et de ses exigences. On sent combien dans l'ensemble du « fait coranique » sont liées la réforme de l'instrument graphique et la constitution de la grammaire arabe.

À Bassora et à Coufa, puis plus tard à Bagdad (fondée en 762), les savants qui s'imposent par leur connaissance du *Coran* sont en fait tout autre chose que des spécialistes ; leur curiosité, par la nécessité même de leurs recherches, porte sur des domaines divers mais inséparables. À Bassora, par exemple, Abû ʿAmr ibn al-ʿAlá (mort vers 770) est une autorité

comme « lecteur » et comme grammairien, mais sa passion le porte aussi à opérer la collecte des poésies anciennes ; à certains égards il est donc aussi philologue et même « logographe », puisqu'on nous a transmis sous son nom une foule de données semi-historiques sur les conflits entre tribus et sur les antiques poètes de la Péninsule.

Le « fait coranique » a joué un rôle essentiel dans l'éclosion des théories grammaticales et dans la composition des traités sur la langue et son histoire. Tout naturellement la Vulgate, en tant que forme concrète du Verbe divin, a fourni aux grammairiens iraqiens les règles de leur art, les exemples pour les étayer, les exceptions pour en limiter la rigueur. Les obscurités de nombreux passages et la marge d'indécision dans le déchiffrement que rend inévitable l'usage de la graphie défective, ont donné matière à des explications subtiles, seules susceptibles de rendre compte de faits singuliers tout proches de l'anomalie ; l'apparition, si fréquente dans le style coranique, de constructions elliptiques a dû contribuer dans une mesure considérable à créer le système d'explication si cher à l'École grammaticale de Bassora : le *taqdîr* ou restitution elliptique des éléments morphologiques ou syntaxiques exprimés en phrase normale. De même s'imposa aux grammairiens iraqiens, notamment à ceux de Bassora, un procédé méthodologique emprunté aux docteurs de la Loi au cours de l'élaboration de leur doctrine juridique ; par référence à des faits linguistiques ou grammaticaux fournis par la Vulgate, les grammairiens furent amenés à faire usage du *qiyâs* ou « construction analogique » pour justifier l'intégration au matériel lexical, de termes, de tournures singulières ou aberrantes relevées dans les dialectes et dans les œuvres littéraires

en cours d'élaboration. Enfin le lexique coranique, qui est loin, tant s'en faut, de contenir l'ensemble de celui des Arabes, posa aux philologues iraqiens de la fin du VIIIe siècle un pathétique problème. Partant du verset (*Coran*, II, 29/31) :

Et [le Seigneur] apprit à Adam tous les noms [...]

al-Khalîl (mort en 785), un des fondateurs de l'École de Bassora, fut amené à rechercher le nombre de ces noms (ou de ces mots) par un recours à l'arithmétique ; il constata naturellement que ce nombre dépassa prodigieusement ce qu'attestent l'usage et le *Coran*, mais il créa ainsi une méthode d'inventaire qui a dominé pendant plus d'un siècle la lexicographie arabe. La notion de « bon usage », latente dans les esprits jusque chez le petit peuple, acheva de se formuler plus ou moins nettement grâce au travail des lexicographes et à la faveur d'une référence constante aux modèles qu'on invoquait dans la langue du *Coran* ; celle-ci ne donne certes pas toujours des réponses aux exigences multiples du purisme ; du moins fournit-elle dans bien des cas l'élément de base à partir duquel, le recours à la construction analogique aidant, on découvre la règle ou l'explication qu'on entendait produire.

Ici d'ailleurs est intervenu le problème de la multiplicité des « lectures » (v. p. 22). Celles-ci ne sont au fond qu'une revanche de la réalité vivante, représentée par l'usage, contre un postulat tendant à poser que la Vulgate, fixée en une forme unique, ne reflète plus rien qu'elle-même. En fait la récitation orale a imposé ses exigences, ses assouplissements et ses compromis ; tout récitant, si proche que soit son hérédité linguistique d'une norme articulatoire plus ou moins conventionnellement définie, ne peut manquer d'introduire dans sa récitation des particularités idiomatiques ; ce fait aurait pu être négligé par l'exégèse ou par les « lectures » ; par un refus témoignant d'une remarquable vigueur intellectuelle, on a préféré faire état de ces divergences articulatoires ou de ces variantes dans le déchiffrement ; le système des « sept lectures » canoniques constitue la somme de ces divergences reçues. On sent du même coup combien cette science des « lectures » a constitué un adjuvant puissant pour les grammairiens dans certaines recherches ; si l'École de Bassora a été trop portée à une conception normative des études grammaticales, si elle a tendu trop tyranniquement à ramener les faits anormaux et les exceptions à des règles rigides fondées sur l'analyse de la langue coranique et de la *koïnè*, l'École de Coufa s'est efforcée au contraire de légitimer une vue anomaliste des faits grammaticaux ; par là l'attention a été attirée sur une masse considérable de « lectures », où s'étaient conservées des articulations, voire des constructions, propres à certains dialectes de la Péninsule arabique. Ainsi, par une contradiction toute à l'honneur des savants du temps, le système de la pluralité des « lectures » réintroduit dans les études philologiques et grammaticales l'évidence d'un anomalisme frénétiquement combattu par l'École de Bassora.

Si déterminant qu'ait été le « fait coranique » pour l'épanouissement des études grammaticales et lexicographiques, il reste cependant un domaine où son influence s'avère plus féconde encore. Il n'est pas exagéré de dire que la rhétorique arabe a son point de départ dans le *Coran* et dans les recherches déclenchées par l' « inimitabilité » que tout Croyant doit découvrir en lui. À quatre reprises, la Révélation trans-

mise par Mahomet contient un défi lancé aux Incroyants de pouvoir produire rien de comparable :

21/23 Si vous êtes en un doute à l'égard de ce que nous avons fait descendre sur Notre serviteur, apportez une sourate semblable à ceci et appelez (pour cela) vos Témoins en dehors d'Allah, si vous êtes véridiques !

(*Coran,* II ; v. aussi X, 39/38 ; XI, 16/13 ; XVII, 90/88.)

Le Message coranique est donc senti comme constituant, par essence, une sorte de miracle, renouvelé durant tout l'apostolat de Mahomet.

Du point de vue stylistique, les révélations coraniques, surtout celles qui datent du début de la prédication à la Mekke – donc celles qui se trouvent à la fin de notre Vulgate – relèvent de procédés connus dans le domaine arabe depuis une époque reculée. Par l'usage de clausules rimées ou assonancées, ce style s'apparente à celui des vaticinations proférées par des *kâhin* ou « voyants » (v. p. 27). Les opposants mekkois le ressentirent et en tirèrent argument pour soutenir que Mahomet n'était pas un envoyé d'Allah, mais un simple devin, voire un poète inspiré par un esprit démoniaque (v. *Coran,* 29-30 ; LXIX, 41-42 ; XLIV, 13/14). L'accusation, grave sur le plan théologique, était en somme une reconnaissance de l'extraordinaire effet de cette prose cadencée et rimée, génératrice d'une émotion esthétique sensible même à des ennemis. Sans que s'y mêlât rien de profane, la valeur littéraire du message transmis par Mahomet aux Arabes s'est imposée incontinent comme le plus beau monument littéraire qu'on pût imaginer. Ce fait, joint à la vénération inspirée par cette nouvelle Loi, ne doit jamais être perdu de vue quand on juge de la qualité es-

thétique du *Coran*. Celle-ci au surplus est sensible à l'auditeur, même non arabophone. À la faveur d'une récitation à haute voix, par la musicalité des agencements syllabiques, la riche tonalité des voyelles, l'emploi des clausules rimées ou assonancées, la langue coranique se révèle à nous comme de la poésie pure, au sens le plus fort du terme. Il n'est pas étonnant en conséquence que les Musulmans les plus stricts, les plus détachés du profane, n'aient pas hésité à voir dans leur Livre sacré la plus haute expression des possibilités verbales de la langue arabe.

On voit qu'ici l'accent ne porte pas seulement sur un message en langue arabe, mais sur une « écriture » dont l'œcuménicité se dégage sans peine. L'exégèse islamique l'a bien compris ainsi. Le terme *i‘jâz,* rendu inexactement par « inimitabilité », vocable au demeurant forgé par besoin de clarté, bénéficie d'une ambivalence dont l'exégèse a senti le prix ; le mot en effet appartient à la même racine que *mu‘jiza,* qui signifie « miracle », ou plus exactement « prodige accompli par un prophète grâce à la toute-puissante intervention de Dieu, désireux de frapper d'impuissance ceux qui rêveraient de l'égaler ». Le *Coran* n'est toutefois pas un miracle uniquement par son contenu et son enseignement. C'est aussi et peut-être même avant tout un chef-d'œuvre littéraire qui surpasse tous ceux que l'humanité a reçus et révérés. Le monde des génies, en l'entendant réciter par des Anges, s'est scindé en deux groupes dont l'un a été touché par la foi (*Coran,* LXXII, 1-15) ; le futur Calife ‘Umar, d'abord farouchement opposé à la religion nouvelle, en devient un des plus fervents zélateurs à la suite de l'audition d'un fragment du *Coran* ; on dira plus loin quelle puissance d'envoûtement verbal s'en dégage, quand ce texte est psalmodié par des fidèles.

Tout naturellement les fondateurs de la rhétorique arabe se convainquent, à partir du IXe siècle, que le *Coran* renferme tous les matériaux nécessaires à l'élaboration d'une discipline, dont la place est prestigieuse dans la culture islamique à toutes les époques et jusqu'à la nôtre ; la rhétorique aristotélicienne, implantée en Iraq à ce moment même, confirme, dans l'application qu'on en fait à la littérature arabe, ce que le *Coran* permet de poser en abstraction. Le problème au fond est simple puisque le *Coran* est la parole d'Allah et qu'il constitue la perfection inégalée du langage humain, rien n'est plus aisé que d'y découvrir les principes mêmes qu'Aristote avait réussi à établir en se fondant sur la seule puissance de la raison. L'abondante littérature, qui se développe en Iraq à partir du Xe siècle, témoigne de ces pieux et subtils efforts. Trois auteurs parmi plusieurs autres illustrent bien l'évolution des idées. Chez le théologien, très teinté d'hellénisme, al-Bâqillâni (mort à Bagdad en 1013), l'exposé reste centré sur l'idée que la perfection stylistique du *Coran* répond au postulat de l'« inimitabilité » ; celle-ci constitue un miracle authentifiant l'apostolat de Mahomet qui, dans ses discours profanes, ne s'est jamais élevé jusqu'à la sublimité coranique ; monument unique de l'éloquence des Arabes, ceux-ci peuvent y découvrir au surplus les diverses espèces de tropes qui constituent la rhétorique. Cet art, dans le traité d'al-Bâqillâni, n'apparaît en somme que comme une conclusion à une thèse dont l'essentiel est l'affirmation de la primauté religieuse de l'Islam. Dans son ouvrage sur la rhétorique, ʿAbd-al-Qâdir al-Jurjâni (mort vers 1078) se montre avant tout préoccupé de définir les tropes, mais laisse entrevoir constamment combien celles-ci, à ses yeux, restent dépendantes de conceptions voisines de celles qu'al-Bâqillâni avait groupées

à la fin de son traité. Tout différent nous apparaît l'ouvrage d'Abd-al-ʿAzîz as-Sulami (mort à Damas en 1262) ; son titre, qui pourrait se traduire par *Précis sur les différentes espèces de métonymie,* annonce de prime abord une recherche sur la rhétorique ; en fait, il constitue essentiellement un classement des tropes utilisées dans le *Coran* ; la subtilité déployée par l'auteur dans ses recherches confond l'imagination. Un tel effort constitue une réponse à des démarches séculaires pour faire dire au *Coran* tout ce qu'un esprit pieux entend y découvrir.

Dans tous les domaines qu'on vient de survoler, grammaire, lexicographie ou rhétorique, le « fait coranique » a suscité et entretenu des activités scientifiques plus étroitement liées à un état de civilisation qu'aux exigences posées par l'élaboration de la Loi islamique. Il reste d'autres domaines, où le « fait coranique » intervient comme un facteur essentiel, parce que lui-même procède d'une motivation identique à celle qui a engendré la création de la Loi. Son action n'est plus alors celle d'un simple élément stimulateur, mais celle d'un élément créateur dont la puissance se renforce de sa spécificité. Il s'agit de ces sciences, si particulières dans leurs méthodes et dans leurs résultats, qui ont reçu le nom de « sciences du *Coran* ». Au premier rang de celles-ci vient naturellement celle qu'on pourrait nommer leur reine : l'exégèse.

Chapitre V

L'EXÉGÈSE CORANIQUE : SES ORIGINES, SES TENDANCES

Du vivant même de Mahomet une foule d'anecdotes, rassemblées plus tard soit dans la *Vie du Prophète,* soit dans les recueils de Traditions ou *Hadîth,* nous montre des Croyants venant consulter le Maître sur un mot ou un passage obscur de la Révélation, sur la portée d'une interdiction ou d'une autorisation coranique relative au culte, sur une allusion du texte sacré ou une condamnation dans laquelle un personnage croit se reconnaître. On voit alors le Prophète expliquer le terme ou donner au trait sa signification, faire en un mot œuvre d'exégète. Après la disparition du Fondateur de l'Islam, ses principaux compagnons se trouvent à leur tour placés en une situation identique. Le principe d'un commentaire perpétuel de la révélation coranique est, comme on le voit, inhérent à l'autorité qui s'attache à elle ; par là se pérennise le rôle d'édification qu'elle a tenu dans la vie du monde musulman depuis ses origines. Il est tentant de rechercher les divers facteurs qui, à l'intérieur du « fait coranique », sont à l'origine de l'exégèse et de ses tendances.

En premier lieu nous retrouvons une des difficultés déjà signalées : la précarité de la graphie arabe. Par son allure défective, celle-ci provoque et entretient des obscurités dans le texte, qui de ce fait met en branle la

sagacité des « lecteurs », dont on a déjà noté que beaucoup sont également des grammairiens ou des « logographes ». Par essence, la Vulgate, en sa forme matérielle même, est une source de perpétuelle investigation sur le plan du système graphique.

D'une tout autre allure nous apparaît l'intervention de la pluralité des « lectures » dans l'origine de l'exégèse. Devant un texte qui permet un déchiffrement multiple, l'orant ou le « lecteur » qualifié s'interroge, consciemment ou non, sur la préférence à donner à une leçon. Celle-ci n'est ni une option personnelle, ni une illumination. À l'origine, on l'a dit, c'est très souvent une variante issue d'un conditionnement dialectal (v. p. 69), demeuré indécis à cause de la précarité de la graphie défective. Ces faits, transmis de génération en génération par des écoles de « lecteurs », se constituent peu à peu en systèmes. La pluralité lectionnelle a souvent fourni des solutions à des problèmes textuels ; dans la sourate XXX par exemple, nous trouvons un cas typique des conclusions auxquelles conduisent deux « lectures » admises et également satisfaisantes pour l'esprit. En revanche, certains déchiffrements extracanoniques ont conduit à des interprétations frisant l'hétérodoxie ; maintes querelles théologiques n'ont pas d'autre origine. En tout état de cause le sentiment des dangers offerts par la pluralité lectionnelle (v. p. 22) est le résultat d'une réflexion approfondie sur le texte coranique. Par là le simple problème des « lectures » est dépassé, car il a conduit, soit à une limitation canonique des systèmes, soit à un laxisme scripturaire favorable à l'apparition et au développement de doctrines théologiques d'une orthodoxie discutable. La science des « lectures » est devenue ainsi la servante docile de l'exégèse et de la théologie. Dans la définition de la canonicité des « lec-

tures » se découvre par ailleurs un principe qui est celui de toute l'exégèse : le principe de l'autorité.

On a vu que l'apparition des courants chi'ites (v. p. 23-24) a provoqué une remise en cause de la Vulgate 'uthmanienne sur un plan entièrement dominé par des préoccupations légitimistes. Faut-il voir dans cette activité une véritable exégèse ? Il est téméraire de l'affirmer. Au vrai, les opposants procédaient par affirmation et sans souci véritable de donner au texte coranique des interprétations allant au-delà de la lettre. Par une tendance logique, les sectaires chi'ites exploitèrent le sentiment que la Vulgate avait subi sciemment des retouches, des suppressions destinées à minimiser la place d'Ali et de sa famille dans la Communauté ; ces affirmations se fondaient sur des vues partisanes, dont beaucoup n'allaient pas sans offenser la correction grammaticale ; ce fait et leur allure outrancière limitaient leur portée, qui ne dépassait point les milieux chi'ites. Or on a vu (p. 23-24) que ces derniers, par une étrange contradiction, admettaient la Vulgate 'uthmanienne comme « texte reçu ». Il faut donc chercher ailleurs que dans ce courant politique les lignes de force selon lesquelles l'exégèse islamique s'est constituée en Iraq, à partir de la fin du VIIIe siècle.

Une des motivations fondamentales peut en être décelée dans cette passion qui, à toutes les époques, a poussé le monde de l'Islam à un perpétuel approfondissement de l'analyse et aussi à une grandissante « sollicitation » du texte coranique. Pour l'exégète arabo-musulman, nul trait, nulle obscurité, nulle particularité grammaticale ou stylistique ne doit échapper à son investigation ; l'épithète la plus usuelle ne manque jamais de prendre à ses yeux une signification et une portée ; les tournures elliptiques cachent des mystères,

des allusions, qui confèrent à l'expression son « inimitabilité » ; une connaissance inégalée de la Vulgate permet d'y découvrir des passages, qui, complémentaires ou opposés, font éclater la grandeur des vérités révélées. Il n'est jusqu'aux obscurités qui, attisant la curiosité ou la sagacité, ne soient un adjuvant aux efforts pour éclaircir les allusions, mettre des noms là où l'anonymat constitue une gêne, et charger de cent détails le schéma du trait coranique. Curiosité insatiable, « horreur du vide », sens de l'impossible découverte d'une signification inouïe, tout cela anime l'exégète et l'expose aux pires imaginations. À ce péril, une sorte de conscience collective a su opposer des limitations et des principes méthodologiques, d'autant plus puissants qu'ils se retrouvent dans d'autres disciplines intellectuelles, notamment dans un domaine différent : celui de l'élaboration de la Loi. Ici apparaît la seconde ligne de force dans le développement de l'exégèse coranique.

Le monde de l'Islam n'a pas admis une puissance pontificale légiférant en matière religieuse, ni ressenti le besoin d'assemblées conciliaires palliant cette absence ; en revanche, il a reconnu la valeur d'une opinion diffuse référant au *consensus doctorum* dit *ijmâ'* (ou *idjmâ'*) ; ce terme désigne un « accord dégagé par des canonistes indiscutés », fondant la règle ou la position dogmatique en cause sur des autorités comme le Prophète et quelques personnalités vénérées des premières générations musulmanes. Cette définition de l'*idjmâ'*, dont Macdonald a bien marqué les fluctuations, doit rester constamment présente à l'esprit quand on étudie l'histoire de l'exégèse coranique. Celle-ci doit être intégrée dans l'ensemble des activités déployées par tous ceux qui, à des titres divers, se sont

évertués à dégager et opposer les sens apparent et ésotérique de la Vulgate. Toute construction exégétique tient donc, en règle générale, sa valeur de la caution qu'elle reçoit du fait du *consensus.* Le désir constant a été d'éviter des interprétations aberrantes ou schismatiques. Bien entendu les hétérodoxes ou les esprits hardis ont eu, eux aussi, le souci permanent d'invoquer des autorités valables, tout au moins à leurs yeux. Un « dict » célèbre, mis sous le nom de Mahomet lui-même, résume cette obsession d'une convergence vers l'orthodoxie : « Jamais ma Communauté ne s'accordera sur une erreur. »

En son développement, l'histoire de l'exégèse coranique révèle deux tendances générales, qui réfèrent à deux modes de pensée et à deux attitudes devant le texte de la Vulgate. Quand il s'est agi, au IXe siècle, de s'assujettir à des définitions méthodologiques, ces deux familles d'exégètes ont senti leurs divergences selon qu'on se limitait au *tafsîr* ou « commentaire littéral et obvie », ou qu'on préférait le *ta'wîl* ou « explication interprétative ». Dans la réalité des faits, l'opposition entre les deux tendances n'a pas toujours été aussi tranchée qu'on s'est plu à l'affirmer et, par ailleurs, le laxisme du *ta'wîl* a considérablement varié selon les écoles théologiques ou juridiques. Sur le plan typologique on peut, en gros, distinguer deux groupes d'exégètes. Les uns, de beaucoup les plus nombreux, sont des esprits prudents, voire timorés, respectueux du *consensus omnium* et de l'autorité, soucieux en conséquence de ne rien avancer qui ait pour seul fondement des vues personnelles. Les autres se distinguent par une acceptation de l'analyse, de la remise en question des problèmes théologiques et éthiques, et leurs positions

particulières s'inspirent d'un refus d'abdiquer devant ce qui heurte leur raison. Tous ces savants ou ces penseurs se rejoignent au reste dans un culte commun à l'égard du texte coranique ; pour eux nul problème ne se pose quant à l' « inimitabilité » de la Révélation ; tout au plus peut-on dire que les tenants de l' « autorité » confessent sans résistance leur vénération devant l'ineffable, tandis que les écoles intellectualistes s'efforcent d'approfondir toujours plus la sagesse et les mystères du message coranique. Chez tous au demeurant l'apologétique domine. Chez ces savants et ces penseurs des tempéraments se manifestent ; leur diversité ne représente pas seulement des tendances religieuses ; elle illustre aussi les différentes formes que la curiosité humaine a pu prendre devant le *Coran* depuis plus d'un millénaire.

Une dernière remarque s'impose, touchant les positions générales de l'exégèse coranique. Sans doute chaque commentateur porte-t-il en soi la certitude que, devant une difficulté ou une obscurité du texte, il existe une interprétation s'imposant à la raison et à la foi tout ensemble. Chacun s'est comporté comme si cette conviction intime n'avait point eu le pouvoir d'évincer sans appel toute autre position susceptible d'être sanctionnée par le *consensus.* En somme l'exégèse, dans son principe même, admet la valeur relative des interprétations, surtout lorsque celles-ci portent sur des passages particulièrement obscurs ou difficiles. On admet la pluralité des interprétations, comme on admet le principe de la pluralité des « lectures », à la condition qu'on ait pour soi le *consensus omnium.* Il y a là une attitude intellectuelle qui offre d'infinies perspectives pour la compréhension du *Coran* en fonction de l'évolution historique.

L'exégèse coranique s'est exprimée selon quatre tendances dont la coexistence, jusqu'à l'époque moderne, a engendré de multiples chevauchements. Vers la fin du XIXe siècle se manifeste un courant moderniste dont les particularités méritent un examen spécial.

Dès que se dégage, avec la deuxième génération musulmane, l'exigence d'un commentaire du Livre sacré, on peut poser que dans les centres urbains du Hedjaz, d'Iraq et de Syrie se constituent, autour de personnages vénérés, des cercles où l'on s'interroge sur le texte de la Vulgate. Ce faisant, on demeure dans la tradition inaugurée par le Prophète à Médine (v. p. 74). Mais là aussi l'activité exégétique en ses balbutiements ne fait qu'un avec les démarches qui préludent à l'activité des collecteurs de « Traditions » ou *Hadîth,* fondateurs de la *Sunna* (v. p. 81-82). Une remarquable communauté de méthode, ainsi que l'a souligné J. Sauvaget, existe en effet entre les recherches qui aboutissent à l'histoire et celles qui visent à l'élaboration de la Loi par la voie du *Hadîth.* On ne sera donc pas étonné que les noms des premiers exégètes soient exactement ceux des premiers grands « Traditionnistes ». Les données transmises sont toutes d'origine orale ; comme les « Traditions » elles sont donc colportées sous l'autorité de personnages réputés pour leur connaissance des *Hadîth,* tel Ibn ʿAbbas, cousin de Mahomet (mort à Taïf en 687) ou Urwa, fils d'az-Zubaïr (mort à Médine avant 717). Il est vain de rechercher si la multitude de données exégétiques attribuées à ces personnages et à bien d'autres est formée authentiquement des propos tenus par eux. L'important est de se représenter dans quel « climat » et dans quelles conditions ces informations sont colportées. Le monde des « Traditionnistes » tient évidemment la première place dans cette activité, tout au long du VIIIe siècle ; les noms d'Ikrima (mort en 724) et de Mujâhid (mort en 721) sont à retenir, car, par ces deux personnages, s'affirme la liaison entre la génération d'A-bd-Allah ibn ʿAbbas et celle d'autres « Traditionnistes » de la fin de ce siècle. À côté de ces représentants de l'activité exégétique, dont le sérieux et probablement la conscience nous rassurent un peu sur les conditions dans lesquelles ont été transmis les « dicts » mis sous le nom d'Abd-Allah ibn ʿAbbas, il convient de faire une place très large aux « sermonnaires » (ou *qâss*), qu'on voit pulluler dans les villes d'Iraq, de Syrie et du Hedjaz ; mêlés au petit peuple dont ils sont issus, gens faméliques et souvent de contestable moralité, ces personnages ont introduit, dans une exégèse balbutiante, toutes sortes de tendances populaires ; par eux s'amplifient, se colorent, se chargent d'accessoires les récits édifiants tirés du *Coran* et adaptés aux goûts d'un public sans exigence ; par leur intermédiaire la masse des données exégétiques se diversifie ; les influences chrétiennes, judaïques, sud-arabiques s'y développent, ainsi que l'indique la référence à des autorités comme celle des rabbins convertis Kaʿb al-Ahbâr (mort vers 654) et Wahb ibn Munabbih (mort vers 728). À quel moment ces traditions orales commencent-elles à recevoir la sanction de l'écriture ? Ici encore on peut présumer que la fixation écrite des données exégétiques s'est effectuée dans des conditions analogues à celles qu'a connues le *Hadîth.*

En une première phase se sont constitués des recueils probablement de peu d'étendue et répondant à des vues personnelles ou collectives ; à ce genre semblent avoir appartenu des opuscules, dont subsistent seulement les titres et quelques vestiges dans des com-

pilations postérieures, comme ceux attribués à Isma'il as-Suddi (mort en 745) ou au Chi'ite Muqâtil (mort en 767). En une deuxième phase est intervenue une notation écrite, plus étendue et plus marquée par la méthode élaborée pour la collecte des « Traditions » ; ce type d'ouvrages est représenté par ceux du cadi Wakî' (mort en 812) et surtout par les chapitres insérés dans certains *corpus* de *Hadîth,* notamment dans *l'Authentique* d'al-Bukhari (mort en 870). En tout état de cause et dans la mesure où les textes dont nous disposons sont des témoins valables, ces commentaires sont avant tout des paraphrases du texte coranique. Une seule règle fondamentale s'y découvre : le refus de proposer une interprétation personnelle du passage considéré, ce qui conduit, répétons-le, à tout expliquer par référence à des autorités appartenant à la première génération musulmane. Cette doctrine a reçu sa formulation définitive à la fin du IXe siècle : « Quiconque se sert de son seul jugement pour traiter du *Coran,* même s'il atteint sur ce point la vérité, est cependant dans l'erreur par le fait d'en avoir traité avec son seul jugement. Sa démarche en effet n'est pas celle d'un homme certain d'être dans le vrai. C'est seulement celle d'un homme qui conjecture et suppose ; or, quiconque traite de la religion selon sa conjecture profère contre Allah ce qu'il ne connaît pas. » L'auteur de ces lignes est d'ailleurs le fondateur même de l'exégèse « traditionnelle » dans sa forme la plus typique.

Né à Amal, en Perse septentrionale, en 839, at-Tabari reste pour nous illustre par son *Histoire universelle* et surtout par son commentaire du *Coran.* Pour se préparer à cette double tâche, ce savant avait entrepris, durant son adolescence et son âge mûr, des voyages qui le conduisirent successivement en Iraq, en Syrie et en Égypte, puis à nouveau à Bagdad, où il

mourut en 923. Par sa prodigieuse mémoire, sa curiosité d'esprit qui le fit s'intéresser aux mathématiques et à la médecine à côté des sciences religieuses, par une fécondité qui confond, cet esprit s'égale aux plus grands de la Renaissance occidentale ou du Moyen Âge oriental. At-Tabari est avant tout un « traditionniste » ; sa quête portait sur la recherche et la notation de tout ce qui se colportait dans les pays par lui visités, qu'il s'agit de données biographiques ou historiques ou d'informations plus spécifiquement juridiques ; lui-même s'intéressa, comme docteur de la Loi, à l'élaboration de celle-ci et il fut le fondateur d'une école juridique qui connut seulement une existence éphémère ; sa position, comme chef d'École, est marquée d'une certaine souplesse puisqu'il se serait heurté aux intransigeances des sectaires hanbalites à Bagdad. Dans son *Histoire universelle,* il se révèle spécifiquement comme un compilateur ; dans son *Jâmi-'al- bayân fi tafsîr al-Qur'ân* ou *Commentaire complet du Coran,* il est avant tout un collecteur de « Traditions ». Ce monumental ouvrage en trente volumes rassemble toutes les données exégétiques, de quelque nature que ce soit, qui avaient cours en ce temps sur la Révélation de Mahomet. Le texte suivi est naturellement la Vulgate 'uthmanienne en la forme lectionnelle reçue en Iraq. Après chaque groupe de versets offrant un sens complet, at-Tabari fournit une paraphrase, qui serre le texte tout en l'éclairant ou en le complétant, s'il est obscur ou elliptique ; viennent ensuite, groupées selon leurs ressemblances les interprétations « traditionnelles » destinées à authentifier la paraphrase ; ces données se succèdent dans un ordre rigoureux, les plus plausibles venant en tête ; dans cette accumulation se présentent des divergences, voire des contradictions ; chaque donnée commence par une

« chaîne de garants » dont le dernier est une personnalité des trois premières générations musulmanes ; cette chaîne est suivie du texte même de la donnée ; s'il y a lieu, sont ensuite fournies des indications sur les variantes ou « lectures » ; l'ensemble s'achève par une série de remarques entre lesquelles at-Tabari, en cas de divergences dans les données, déclare sa préférence en fonction du *consensus omnium*. Comme on le voit, la méthode d'at-Tabari est à la fois accumulative et méthodique ; il s'en dégage le sentiment que tout dans le *Coran* peut recevoir son explication, sans que soit fait référence à une discussion personnelle des problèmes. Ce commentateur incarne donc cette tendance majoritaire en Islam qu'est le Sunnisme[1] (v. p. 92). À juste titre, on a pu dire qu'at-Tabari est le père de l'exégèse coranique. Arrivant en effet à un moment où le monde de l'Islam voit s'écrouler son unité politique, ce savant a fourni à l'Orient une « somme », où, durant des générations, viendront puiser tous les Musulmans sunnites qu'animent la ferveur religieuse et le désir de conserver son unité à une Communauté menacée de l'intérieur par l'intellectualisme de certaines écoles théologiques ou philosophiques.

Dès la fin du VIIIe siècle en effet, à Bassora et à Bagdad, des théologiens s'étaient interrogés sur l'insoluble problème du libre arbitre. Par là, ils avaient été conduits à atténuer les affirmations tranchées du *Coran* sur l'omnipotence d'Allah, ou tout au moins à découvrir en contrepartie, çà et là, dans le texte sacré, des passages concluant à l'infaillibilité de la justice divine, ce qui revenait à assigner des limites au déterminisme ; à la faveur de ces démarches, on s'était heurté à l'anthropomorphisme de maintes expressions comme « la face d'Allah », « le trône d'Allah », qu'on n'avait pas hésité à interpréter dans un sens métaphorique. Cette école, dite des Mu'tazilites, prend toute son importance dans le courant du IXe siècle en Iraq, sous l'influence des idées hellénistiques introduites dans la pensée arabo-islamique par la traduction des philosophes grecs. Son action se confondra donc avec les préoccupations des philosophes, surtout de ceux qui, comme Avicenne et Averroès, tenteront d'établir l'harmonie entre la raison pure et les dogmes de l'Islam. Dans cette famille spirituelle, à défaut d'une liberté de pensée qui eût confiné à l'agnosticisme ou au déisme du poète philosophe syrien al-Ma'arri (mort en 1057), la dominante est constituée par l'affirmation qu'on peut rester dans l'orthodoxie tout en revendiquant l'usage du jugement personnel, là où le *consensus omnium* ne fournit point de réponse satisfaisant l'intellect. Le représentant le plus illustre de l'exégèse mu'tazilite est le théologien et écrivain az-Zamakhshari, d'origine iranienne, mort en Asie centrale en 1144 ; son commentaire du *Coran*, en deux volumes, marque une certaine modération dans les positions de cette école et, de ce fait, est rarement frappé de condamnation par les tenants de l'exégèse « traditionnelle ». C'est qu'aussi bien les Mu'tazilites manifestent un profond respect à l'égard de la Vulgate 'uthmanienne ; leur audace, ou, si l'on préfère, leur habileté, se borne à utiliser la pluralité des « lectures » pour inférer et proposer quelques variantes portant sur le vocalisme du texte (v. p. 75) ; à partir de ces va-

1. Le mot Sunnisme dérive du terme *sunna* « coutume » et, par extension, « coutume du Prophète », donc coutume servant à définir la norme morale, cultuelle et juridique. Dans un livre récent, *Les schismes dans l'Islam,* H. Laoust montre combien il est difficile d'opposer catégoriquement et sans nuances l'orthodoxie sunnite et les autres sectes musulmanes.

riantes, ils gardent une interprétation personnelle en harmonie avec leurs positions dogmatiques.

Inflexible est tout au contraire l'orthodoxie sunnite (v. p. 84) à l'égard de l'exégèse allégorique en honneur chez les Mystiques. Par ces derniers, la Vulgate est vidée de son contenu positif et littéral ; aux conceptions et interprétations usuelles sont substitués des sens allégoriques fondés sur des modes de pensées intuitifs et symboliques. Un exemple typique est fourni par al-Kâchi (mort en 1330). Ainsi dans la sourate XVII, le verset

1 Gloire à Celui qui a transporté son Serviteur, la nuit, de la Mosquée Sainte à la Mosquée Extrême.

est interprété par ce commentateur mystique dans les termes suivants : « Gloire à Celui qui emporte son serviteur depuis le Temple du cœur, au sujet duquel le rite circumambulatoire est interdit au polythéiste dominé par les forces charnelles, temple que ne doit point visiter l'impulsif mû par les forces bestiales..., pour emporter Son serviteur vers le séjour de l'Âme la plus éloignée du monde corporel, grâce aux témoignages et aux manifestations de l'Essence. » On comprend que l'orthodoxie sunnite, devant un tel laxisme exégétique ait lancé des condamnations fulminantes.

Dans la seconde moitié du XI[e] siècle, une tendance nouvelle achève de se dessiner parmi les commentateurs du *Coran.* À leurs corps défendant et sans abdiquer aucune de leurs positions hostiles à l'égard des Mu'tazilites, ils abandonnent la méthode accumulative et purement « traditionnelle » d'at-Tabari et font leur place à l'explication intellectualiste et à la discussion fondée sur une argumentation théologique. L'exemple le plus remarquable nous est fourni par

Fakhr ad-Dîn ar-Râzi, également d'origine iranienne, qui passa toute son existence en Perse septentrionale et centrale, et mourut à Herat en 1209. Ar-Râzi se sert de la dialectique mu'tazilite pour construire une exégèse nouvelle. Dans son grand ouvrage sur le *Coran,* intitulé *Mafâtîh al-Ghaïb « Les clefs de l'Inconnaissable »,* il se révèle plutôt comme un théologien que comme un simple commentateur ; rapporter des données « traditionnelles » avec leurs « chaînes de garants » ne le retient plus guère ; les récits d'origine populaire, si chers à at-Tabari, ne l'intéressent que médiocrement et, s'il lui arrive d'en citer, il le fait en casuiste ; en revanche, il est obsédé par le problème du libre arbitre soulevé par les Mu'tazilites ; à propos de la sourate XXXVI dite *Yâ'sîn,* verset 9/10, il pose la question en des termes qui impliquent un quiétisme total ; tout l'effort tend chez ar-Râzi à découvrir une conciliation des contradictoires ; s'il lui arrive d'examiner dans le détail une variante de « lecture » ou un déchiffrement grammatical, il reste dominé par un souci plus général, qui le conduit à replacer cet examen dans l'ensemble d'une discussion juridique ou dogmatique.

L'influence exercée par ar-Râzi sur ses contemporains, en Orient, explique l'apparition d'autres attitudes postérieures. Au fond les problèmes que s'est posé ce savant appartiennent à une nouvelle forme de pensée de l'Islam. L'exégèse purement « traditionnelle » appartient au passé ; les générations montantes ont besoin, soit de vastes compilations rassemblant l'essentiel des œuvres du passé, soit de condensés offrant la substance de ces œuvres. À la première exigence correspond le *Bahr al-muhît* (textuellement *la Mer enveloppante*) du Grenadin Abû-Hayyân (mort au Caire en 1344) ; l'ouvrage est avant tout l'œuvre

d'un grammairien, soucieux de ramener ses lecteurs à des préoccupations délaissées par des théologiens-exégètes comme ar-Râzi ; une place très large est accordée aux discussions concernant la langue et les « lectures » coraniques ; l'étude des problèmes juridiques et théologiques est au contraire abordée avec la prudence d'un esprit soucieux d'ignorer les prises de position intellectualistes. À la seconde intention répond soit le consciencieux et solide ouvrage d'al-Baïdâwi (mort en Iran méridional vers 1293), soit des commentaires en forme de simple glose comme ceux d'an-Nasafi (mort à Bagdad en 1310) ou ceux de l'Égyptien as-Suyûti (mort en 1505).

Avec la seconde moitié du XIXe siècle s'amorce une révolution dans le domaine de l'exégèse coranique. Les épreuves qu'affronte à ce moment le monde islamique et les conséquences qu'en tirent, surtout au Proche-Orient, certains esprits lucides, entraînent une remise en cause de tous les problèmes soulevés par le *Coran*. La Révélation reçue par Mahomet conserve certes, aux yeux de cette nouvelle génération, sa primauté théologique et morale. En outre, par une démarche d'autodéfense contre l'emprise impérialiste de l'Occident, elle va servir à restituer leurs forces à certaines valeurs du passé, à découvrir des stimulants capables de remplacer l'apologétique héritée du Moyen Âge. Ce mouvement continue la régénérescence du réformisme religieux, développée par le Wahhâbisme en Arabie, et la réforme moderniste avec référence au passé, connue sous le nom de Salafiyya au Proche-Orient. Le Cheikh Muhammad Abduh, après plus d'un demi-siècle, en apparaît un des plus efficients promoteurs.

Issu d'une famille rurale du Delta du Nil, instruit

au Caire dans les sciences traditionnelles, à l'Université al-Ahzar, entraîné dans le mouvement de résistance nationale avec 'Orabi Pacha, marqué cependant par la culture occidentale à la faveur d'un séjour à Paris, ce maître, jusqu'à sa mort en 1905, fit connaître sa doctrine et sa pensée par une carrière militante, où il fut à la fois professeur, pamphlétaire, écrivain et docteur de la Loi ; animateur de la revue *al-Manar « Le Phare »,* dont la publication commença en 1897, assisté dans son œuvre de réformateur par son disciple Rachîd Ridâ (mort en 1935), le Cheikh Abduh fut naturellement conduit à faire de l'exégèse coranique un des fondements de sa réforme religieuse. Sur ce plan comme sur tous les autres, il demeure fidèle à la plus stricte orthodoxie sunnite ; il pose seulement, avec une vigueur et une hardiesse jusque-là inexprimées, même par Ibn Taïmiyya (mort en 1328), que seul un retour à la *Sunna* du Prophète et aux enseignements du *Coran* peut fournir à l'Islam les moyens nouveaux et la force d'affronter l'Occident à égalité ; sans reprendre les affirmations dogmatiques des Mu'tazilites, il se présente donc à certains égards comme leur continuateur ; son exégèse se prévaut d'un certain laxisme et, pour tout ce qui touche à l'antropomorphisme littéral par exemple, il n'hésite pas à donner sa préférence aux interprétations intellectualistes. Après lui, l'École du *Manâr* répand cet enseignement et celui-ci, faisant leur part au milieu et aux traditions locales, reste à la base de l'exégèse de l'Islam contemporain. On n'en saurait dire autant de l'exégèse concordiste représentée par l'Égyptien Tantâwi Jawhari (mort en 1940). Par la simplicité de ses goûts, son quiétisme, surtout par « une certaine mystique de la "science" autant affective que raisonnée », ce savant reste un exemple isolé et dont les hardiesses effraient ; ses efforts pour renou-

veler l'apologétique en faisant appel à une vulgarisation scientifique hâtive et superficielle déconcertent et dépassent leur but par l'hétérogénéité des procédés utilisés.

Il semble enfin qu'à l'heure présente, une tendance nouvelle s'exprime dans le grand commentaire du Cheikh al-Marâghi. Ancien professeur de la *Dâr al-ʿUlûm*, ce savant vise à vulgariser l'exégèse, en la dépouillant de son appareil scientifique et de ses références « traditionnelles » ; ainsi conçu, le commentaire s'adresse directement à une grande partie de ce public égyptien désireux de connaître ce qu'une orthodoxie large et rajeunie considère comme la « somme » dogmatique, juridique et morale fondée sur la révélation coranique ; par son refus de faire une place à l'exégèse populaire chère aux sermonnaires, par son dédain à l'égard des digressions grammaticales et stylistiques, par sa défiance envers les positions trop intellectualistes, l'ouvrage d'al-Marâghi reste ainsi le modèle d'une réalisation ennemie des extrêmes.

Dans ses tendances comme dans ses résultats, l'exégèse coranique a conditionné d'autres activités dont l'ensemble a eu pour fin d'élaborer le Dogme et la Loi de l'Islam. Il reste à examiner dans quelles conditions ce travail collectif s'est opéré au cours de treize siècles.

Chapitre VI

CORAN ET *SUNNA*, SOURCES DU DOGME ET DE LA LOI EN ISLAM

Le substantif *sunna* signifie originellement « coutume ancestrale et consacrée » ; dans le *Coran*, le mot désigne déjà un « usage », et, par extension, une « règle tirée des attitudes, des manières d'agir de quelqu'un », voire de Dieu même. Appliqué à Mahomet, ce terme prend une valeur abstraite et représente « l'ensemble des dicts, des comportements, des façons de manger, de boire, de se vêtir, de s'acquitter de ses devoirs religieux, de traiter les Croyants et les Infidèles » ; la *Sunna* est donc une règle qui, dans le monde de l'Islam, a constitué une véritable « Imitation du Prophète ». Pour définir dans le détail cette règle, il n'était que de rechercher, de réunir et de classer les récits colportés oralement depuis la première génération musulmane et désignés sous le nom de *Hadîth,* textuellement « propos, dicts » ; très tôt l'habitude s'implanta de donner à ce substantif une valeur générique et le vocable *al-Hadîth,* rendu plus usuellement par la Tradition, finit par désigner la masse des données servant de fondement à la *Sunna*. L'exégèse, on l'a vu, a puisé sans mesure dans la Tradition, pour éclairer le *Coran*. Quand il s'est agi de tirer de celui-ci et d'élaborer en système ce qui devait devenir le Dogme et la Loi de l'Islam, il apparu que la Révélation ac-

querrait seulement son ultime rigueur en faisant référence à la *Sunna*. En d'autres termes et sans que nul y contredît, il fut posé que le Dogme et la Loi de l'Islam avaient deux fondements : le *Coran* et l'« Imitation du Prophète » ou *Sunna*. *Mutatis mutandis,* on peut dire que celle-ci, au cours de l'élaboration de la Loi islamique, a joué le rôle du Talmud par rapport au Pentateuque.

Avec lenteur et par tâtonnements, les docteurs ès sciences islamiques ont réussi à élaborer, en Orient musulman, à partir du VIII[e] siècle, une méthode propre à résoudre les problèmes posés par l'utilisation de la Vulgate à la lumière de la *Sunna*. Ils n'ont certes pas ignoré la nécessité de faire référence à l'évolution présentée par la Révélation au cours de l'Apostolat de Mahomet. En plusieurs cas et non des moindres, comme par exemple pour la prohibition des boissons fermentées, ils ont fait intervenir une notion qui s'inspire d'une critique de la chronologie ou plus exactement du principe que si deux passages renferment une contradiction, le second trait abroge le premier s'il lui est postérieur. Cette méthode n'a pu toutefois jouer avec toute la rigueur exigée par la critique historique ; la chronologie biographique en effet repose sur des données « traditionnelles » trop discutables pour conduire à des conclusions exactes et définitives. D'autre part, le principe de l'Abrogeant et de l'Abrogé n'a pu être invoqué que dans un nombre limité de cas, en sorte qu'il ne s'agit pas là d'une critique chronologique de portée générale. Pour ces savants, la Vulgate est à prendre globalement, sans référence aux données contingentes, sauf en quelques cas ; en somme, ils posent que la doctrine reçue de Dieu s'offre en une masse d'où il convient de tirer des dispositions particulières ; à l'époque contemporaine,

par exemple, al-Marâghi (v. p. 90), suivant en cela une doctrine millénaire, pose que la sourate dite *la Liminaire* (v. p. 37) contient la somme de ce que doit savoir un Musulman pour se diriger dans sa conduite religieuse et sociale.

Il ne saurait être question ici de rappeler ce qu'est la Loi islamique dans son ensemble[1]. En revanche, il est de notre propos de définir l'importance du *Coran* en tant que source essentielle de cette Loi. La démarche qui s'impose est somme toute celle de l'exégèse appliquée à la recherche de ce qui fut l'« Imitation de Mahomet », laquelle doit conduire, par voie de conséquence, à la mise en lumière des cadres fournis par le *Coran* pour tout ce qui vise le Dogme et la Loi de l'Islam.

Pour les Musulmans de la première génération, il fut relativement aisé de suivre la formation de l'idéal présenté au Croyant par Mahomet. Il fut notamment facile d'observer les comportements du Maître en sa vie matérielle, comme en son apostolat et en son magistère civil et politique. Avec les générations suivantes cet idéal continua à s'élaborer, en fonction des besoins nouveaux ressentis par la Communauté, du fait de l'entrée au sein de celle-ci de convertis issus d'autres idéologies religieuses. La figure de Mahomet, à partir de ce moment, ne devait plus cesser de se transformer et de grandir dans l'esprit des générations. Dans une formule lapidaire le *Coran* avait affirmé :

21 Croyants !, vous avec, dans l'Apôtre d'Allah, un bel exemple pour quiconque espère en Allah et au Dernier Jour et invoque Allah sans trêve.

(*Coran,* XXXIII.)

1. Cette description se trouve dans deux volumes de cette collection, *L'Islam* de D. Sourdel et *La pensée arabe* de H. Sérouya.

Cet idéal incarné par Mahomet était, au reste, lié à la conception coranique de la prophétologie ; Abraham, dans le passé, avait lui aussi été un noble modèle (*Coran,* LX, 4, 6). Le fait nouveau et largement exploité par l'apologétique était que Mahomet se présentait à sa Communauté sous les traits d'un apôtre dont la carrière avait été un long combat contre les forces du mal. Les messages à la Mekke, puis à Médine, portaient témoignage de ses luttes. À un « logographe » de Médine, Ibn Ishaq, mort en Iraq vers 769, revient le mérite d'avoir colligé en un récit suivi une *Vie édifiante* de Mahomet, insérée d'ailleurs dans une sorte d'*Histoire universelle* ; l'ouvrage nous est seulement connu par un abrégé, mais celui-ci est suffisant pour nous donner une idée des conceptions régnant à cette époque sur la précellence de Mahomet, sur son calme courage au combat de Uhud par exemple, sur l'infaillibilité de ses vues qui, au surplus, procèdent d'une inspiration divine. Si naturelle qu'ait été la tendance, inconsciente ou formulée, des exégètes à composer une biographie apologétique de Mahomet, celle-ci se place sur un autre plan que celui du *Coran* (v. p. 94-95) ; elle s'adresse à un public pour qui le détail pittoresque, la touche évocatrice d'une situation, la recherche de l'effet dramatique, le goût des oppositions constituent la préoccupation dominante. L'écart entre l'édification du texte coranique et le récit des biographes est variable selon les commentateurs ; il reste toutefois constant et sensible. Surtout il est intéressant de découvrir ce qui, dans le *Coran,* a déclenché le mouvement des idées chez celui qui se donne pour tâche de lier tel passage de la Vulgate à telle série de récits biographiques sur Mahomet. En général le trait coranique, on l'a dit (v. p. 51), est une brève notation, dépouillée de pittoresque. L'exégèse s'en saisit,

l'ordonne, en fait la matière d'amplifications, où s'exercent des influences d'origine très diverse. Les sourates révélées à Médine fourmillent de traits de ce genre. Très révélateur est par exemple le rapprochement entre la narration coranique du combat de Hunaïn, après la prise de la Mekke en 630, et les données historiques. Le corps des Musulmans médinois, lisons-nous dans celles-ci, marchait sur Taïf, grossi de contingents mekkois et bédouins exaltés par le succès de Mahomet ; la troupe s'avançait sans prudence et bientôt se trouva prise dans des gorges occupées par des guerriers originaires des Hawâzin, puissante tribu restée attachée au Paganisme ; de ce côté, pour bien marquer qu'on résisterait jusqu'à la mort, on s'était fait accompagner des femmes, des enfants et des troupeaux ; la panique s'empara, du côté musulman, de tous ceux qu'avait seul poussé l'appât du butin ; par bonheur, une partie des Croyants, rassemblés autour du Prophète, tint bon et regroupa les fuyards ; la victoire changea de camp et la journée si mal commencée s'acheva par l'écrasement des Hawâzin et par la prise d'un immense butin. Dans le *Coran,* le récit sur ce combat se réduit au schéma suivant :

25 Allah vous a certes secourus en maintes circonstances dramatiques, ainsi qu'à la journée de Hunaïn quand, grisés par votre nombre, celui-ci ne vous servit à rien, quand la terre, en dépit de son étendue, vous parut trop étroite et que vous tournâtes le dos.

26 Allah fit alors descendre Sa Présence Divine sur son Apôtre et les Croyants. Il fit aussi descendre des légions que vous ne voyiez point. Il infligea le tourment à ceux qui étaient infidèles. Voilà la « récompense » des Infidèles.

(*Coran,* IX.)

En sa sécheresse, l'évocation coranique conserve à

Mahomet l'attitude que les générations musulmanes ont pu concevoir à son propos en une situation si dramatique. Dans ce passage comme en bien d'autres, le Prophète dépasse son rôle d'Avertisseur et incarne le Chef dans toute sa grandeur.

Cette précellence de Mahomet s'affirme également, dans l'ensemble de la Vulgate, grâce à l'exégèse biographique, dans les nombreux passages où l'apostolat du Fondateur de l'Islam est mis en parallèle avec celui des prophètes antérieurs. Dans les récits coraniques sur Moïse, Abraham et Jésus, une tradition judéo-chrétienne reparaît, fidèle sans doute à des thèmes dont les convertis nouveaux avaient eu connaissance ; dans les nombreux rappels concernant les prophètes arabes, comme le *Sâlih* des Thamûd ou le *Hûd* des ʿAd d'Arabie méridionale, les données locales restent plus floues et permettent sans difficulté de placer un peu plus haut la figure de Mahomet. Celui-ci a d'ailleurs pour lui d'avoir été annoncé par Jésus et d'être le Sceau marquant le terme des missions confiées aux hommes de Dieu (*Coran,* IV, 161/163 ; LXI, 6). Ainsi se trouvent confirmées, si besoin est, la sublimité du Fondateur de l'Islam et sa dignité à incarner une majesté rendue d'autant plus indispensable que la *Sunna* répond à certains silences du *Coran*.

Pour les dogmes essentiels comme l'unicité d'Allah, la vérité de la Révélation, le Jugement Dernier et la rétribution selon les œuvres, le *Coran* procure en abondance et avec détails les matériaux dont feront usage les théologiens musulmans pour définir leur système. Ici, la Révélation reçue par Mahomet, prise globalement, fournit en effet non seulement un *credo,* mais aussi des cadres, où les exégètes théologiens pourront à leur gré placer, par référence au texte, ce qui constitue les « fondements de la Religion ». Restent les problèmes qui, depuis deux millénaires, n'ont cessé d'obséder la conscience humaine : par exemple le libre arbitre, l'omnipotence d'une Divinité suprême, la définition du bien et du mal, l'écueil de l'anthropomorphisme.

Sur ce dernier point, on a dit les virtualités que la Vulgate a offertes à l'exégèse « traditionnelle », grâce à la pluralité des interprétations ; les Muʿtazilites ont su jouer avec subtilité de cet apparent laxisme pour établir leurs conceptions intellectualistes, touchant des expressions aussi chargées d'anthropomorphisme que : la Face, la Main, le Trône d'Allah (v. p. 85). De même il n'a pas été difficile à cette École théologique, plus ou moins teintée d'influences néoplatoniciennes, de retrouver dans le *Coran* de solides arguments conciliant l'unicité d'Allah et la pluralité des attributs divins. Plus ardu a été l'affrontement du courant intellectualiste et des descriptions si précises et si matérielles des tourments infernaux et des délices paradisiaques (v. p. 32) ; si, pour les tenants des interprétations « traditionnelles », le problème ne paraît pas avoir été évoqué avec profondeur, en revanche les interprétations allégoriques n'ont pas manqué de révéler d'étranges inquiétudes sur la réalité de ces descriptions ; d'une façon générale, le monde de l'Islam dans son ensemble, est resté sous l'emprise des interprétations « traditionnelles » ; même chez le mystique espagnol Ibn al-ʿArabi (mort à Damas en 1240), les traits coraniques conservent leur aspect matériel et les scènes eschatologiques se déroulent selon un schéma lié à une représentation purement sensible du Cataclysme final. Parfois cependant le commentateur se heurte à tant d'imprécisions, tant de virtualités, dans le passage coranique en cause, qu'il aboutit à des constructions d'une portée insoupçonnée

au départ. Tel est, entre bien d'autres, le cas offert dans la sourate VII par les versets 44-46 ; ce passage merveilleusement obscur – on peut se demander s'il ne s'agit pas d'une révélation postérieure, introduite dans un développement ancien – a permis à certains théologiens d'affirmer qu'entre l'Enfer et le Paradis existe un séjour intermédiaire, où se tiennent des âmes encore incertaines de leur destin final ; ainsi se trouve introduite l'idée de Purgatoire, originellement inconnue de l'eschatologie coranique, prise à la lettre.

À l'égard du libre arbitre, le *Coran,* pris globalement, n'a pas offert moins de virtualités aux différentes tendances des théologiens. Affirmer sans nuances que le fatalisme, qu'on s'est plu à découvrir dans la mentalité islamique, est la conséquence des affirmations coraniques en ce domaine, ne résiste pas à un examen objectif des textes. Aux nombreux versets qui affirment le pouvoir discrétionnaire de la Divinité, l'intangible liberté de ses décisions, l'impénétrable motivation de ses décrets, il ne convient pas de donner une interprétation mettant en cause l'équité d'Allah. Ainsi dans la sourate III, dite *la Famille de ʿImrân,* on lit :

25/26 Dis : « Ô Dieu ! Souverain de la Royauté !, Tu donnes la royauté à qui Tu veux et Tu arraches la royauté à qui Tu veux. Tu élèves qui Tu veux et Tu abaisses qui Tu veux. En Ta main est le bonheur. Sur toute chose, Tu es omnipotent.

26/27 « Tu fais pénétrer la nuit dans le jour et Tu fais pénétrer le jour dans la nuit. Tu fais sortir le Vivant du Mort et Tu fais sortir le Mort du Vivant. Tu donnes attribution à qui Tu veux, sans compter. »

Il est sûr que, dans ce trait comme dans beaucoup d'autres, il s'agit uniquement de réaffirmer non seulement l'omnipotence divine, mais aussi et peut-être surtout la certitude que Dieu donnera finalement la victoire à ses adeptes sur l'oligarchie mekkoise. Sans effort, la thèse prendra toute sa vigueur à la faveur d'un simple rapprochement avec par exemple ce passage d'une sourate peu antérieure à l'Hégire :

16/15 Quiconque suit la bonne voie ne la suit que pour soi-même et quiconque est égaré n'est égaré que contre soi-même. Aucune âme ne portera le faix d'une autre. Nous n'avons tourmenté aucune nation avant de lui avoir envoyé un Apôtre.

17/16 Quand nous voulons faire périr une cité, Nous ordonnons aux riches et ils se livrent à leur scélératesse. La Parole contre cette cité se réalise et Nous la détruisons entièrement.

(*Coran,* XVII.)

Dans la lutte contre les forces du Paganisme et du Mal, le Croyant avait besoin de pareilles certitudes pour suivre le Maître dans ce qui pouvait sembler aux hésitants et aux opposants une dangereuse aventure ou une inadmissible rébellion. Le fait nouveau est que, après le triomphe définitif de l'Islam, des problèmes métaphysiques assaillirent les esprits et amenèrent les théologiens à arracher au *Coran* des vérités touchant le déterminisme et le libre arbitre. Il est très plausible, comme le pensait Gaudefroy-Demombynes, que l'évolution de la conjoncture historique à la Mekke, puis à Médine, ait infléchi la Révélation coranique et ait conduit à donner à la créature humaine un peu plus de liberté dans la réalisation de son destin ; le mérite créé par la Foi est apparu souvent comme le point de départ d'un quiétisme heureux ; al-Marâghi écrit par exemple : « Dieu nous a promis, quand nous cherchons refuge auprès de lui, d'exaucer notre prière. Il a lui-même dit : Implorez-moi et je vous répondrai en vous exauçant. » Aux termes près, sept siècles aupara-

vant, c'était déjà la conviction d'ar-Râzi que « le pardon est la récompense de la foi ». On a vu toutefois que ce recours ou cet abandon à la providence divine n'apparaissent pas dans le *Coran,* lors de certaines épreuves subies par Mahomet à Uhûd ou lors du combat de Hunaïn (v. p. 95). L'exégèse « traditionnelle » elle-même n'a pas manqué, dans son historicisation des faits, de mettre en évidence cette acquisition de la grâce par l'effort ou l'héroïsme personnel. Les Mu'tazilites ne firent que systématiser sur ce point une tendance avide d'approfondissement. En insistant sur les virtualités offertes par de nombreux versets, ils réalisèrent un système, dont toutes les parties étaient loin d'offrir une égale résistance à une théologie soucieuse avant tout de retenir, dans le *Coran,* ce qui était affirmation de l'omnipotence d'Allah.

Chez un théologien comme ar-Râzi (v. p. 86-87), l'exégèse intellectualiste ramène à une utilisation globale du *Coran* qui est, on l'a vu, celle de l'École « traditionnelle ». Pour cet esprit en effet, le but suprême du Croyant est de découvrir dans le Livre les cinq assises sur lesquelles repose la Foi : l'unicité divine, la résurrection, la prophétie, le libre arbitre et la prédestination ; par exemple, dans le commentaire de cet exégète, la sourate XXXVII, dite *Celles qui sont en rang,* ne doit point être sentie comme une simple admonition, mais comme un texte d'une haute portée, puisqu'il rappelle aux Croyants la nécessité de se convaincre de ces cinq vérités théologales. Ainsi le *Coran* n'est pas à prendre dans son développement linéaire ou historique, mais comme un tout, dont chaque élément confirme l'ensemble. Cette position est au demeurant la seule logique, puisque la Révélation coranique constitue pour la Communauté une « somme ».

Comme source de la Loi, le *Coran* devait au contraire s'offrir aux juristes sous un aspect moins global. Les contingences du milieu mekkois et médinois vont rester plus vivaces et plus déterminantes au cours de l'élaboration des divers systèmes qui constituent le *Fiqh,* c'est-à-dire non pas le « droit musulman », comme souvent on traduit ce mot, mais l'ensemble des règles et coutumes régissant la vie du Croyant : les pratiques cultuelles, le statut personnel et familial, le droit civil et commercial, le droit criminel, les institutions étatiques. Dans une société comme celle que fonda Mahomet, tout entière structurée sur l'imitation de celui-ci, on mesure combien grand a été, pour les premières générations musulmanes, le recours au *Coran* et à la *Sunna* dans l'élaboration des systèmes juridiques. Ici encore notre propos sera de faire sentir la nature des ressources fournies par la Révélation et par l' « Imitation de Mahomet » illustrée par les *Hadîth* (v. p. 91). Les sourates mekkoises fournissent certes des éléments importants pour la définition de certains rites, en particulier pour celui de la Prière canonique. Ce sont toutefois les textes médinois qui renferment les données fondamentales de ce que sera le *Fiqh.* Ces données sont de précision très variable ; d'une façon générale, elles apparaissent plutôt comme un cadre, que l'on pouvait aisément remplir du vivant de Mahomet, en prenant celui-ci pour modèle ou comme directeur et conseiller de l'usage à suivre. Un exemple de ces règles nous est fourni dans la sourate II, dite *la Génisse,* par l'unique passage instituant le Jeûne du mois de ramadan :

179/183 Ô vous qui croyez !, le Jeûne vous a été prescrit comme il a été prescrit à ceux qui furent avant vous, espérant que peut-être vous serez pieux.

180/184 Jeûnez des jours comptés ! Celui qui, parmi vous, sera malade ou en voyage jeûnera un nombre égal

de jours. À ceux qui peuvent jeûner mais ne le font point, incombe un rachat, la nourriture d'un pauvre ; quiconque fait volontairement un bien plus grand, cela est bien pour lui. Jeûner est un bien pour vous !, si vous vous trouvez savoir.

181/185 Le mois du Jeûne est le mois de ramadan dans lequel on a fait descendre la Révélation comme Direction pour les Hommes et Preuves *(sic)* de la Direction et de la Salvation. Quiconque verra de ses yeux la nouvelle lune, qu'il jeûne ce mois ! Celui qui, parmi vous, sera malade ou en voyage jeûnera un nombre égal d'autres jours : Allah veut pour vous de l'aise et ne veut point de gêne. Achevez cette période de jeûne ! Magnifiez Allah par gratitude qu'Il vous a dirigés ! Peut-être serez-vous reconnaissants.

182/186 Quand Mes serviteurs t'interrogent sur Moi, dis-leur que Je suis près et réponds à l'appel de qui Me prie quand il Me prie ! Qu'ils répondent à Mon appel et qu'ils croient en Moi ! Peut-être seront-ils dans la rectitude.

183/187 Durant la nuit du Jeûne. Je déclare pour vous licite de faire galanterie avec vos femmes [...]

Mangez et buvez jusqu'à ce que se distingue pour vous le fil blanc du fil noir, à l'aube ! Ensuite, faites jeûne complet jusqu'à la nuit.

Ne cohabitez point avec elles alors que vous êtes en retraite dans la Mosquée Sacrée !

(*Coran,* II.)

Dans la recension ʿuthmanienne, la « règle » fondamentale n'est d'ailleurs pas constamment énoncée d'une façon aussi définitive. Deux cas typiques nous sont offerts, l'un par la sourate *la Lumière,* touchant l'accusation d'adultère (v. p. 48), l'autre par la sourate LXV, dite *la Répudiation* ; dans ce dernier texte, reçu vers la fin de l'apostolat à Médine, sont énoncées des dispositions touchant la « période d'attente ou de

vacuité » imposée à la femme divorcée avant son remariage ; ce texte organique avait toutefois été précédé de plusieurs autres révélations, en général très brèves, touchant les formules rituelles qui consacraient la dissolution du mariage et l'interdiction d'une de ses formules, trop marquée par le Paganisme (*Coran,* II, 226, 232, 237/238-243/242 ; XXXIII, 48/49 ; LVIII, 2, 4/3).

Par ce dernier trait, on voit combien les juristes, dans l'élaboration de leur doctrine, eurent à dépasser souvent le contingent et l'occasionnel, pour s'élever jusqu'à des formulations applicables à des situations imprévisibles à l'époque de Mahomet. Ici encore quelques exemples suffiront pour montrer ce qu'offrait au départ la Vulgate ʿuthmanienne aux docteurs de la Loi qui travaillaient sur elle au Hedjaz, en Iraq et ailleurs. Dans la sourate XVI, dite *les Abeilles,* qui est formée de révélations mekkoises et médinoises, sont énumérées les bienfaits accordés par Allah à sa créature :

67/65 Allah a fait descendre du ciel une eau par laquelle Il a fait revivre la terre après sa mort. En vérité, en cela, est certes un signe pour un peuple qui entend. [...]

69/67 Des fruits des palmiers et des vignes, vous tirez une boisson enivrante et un aliment excellent. En vérité, en cela, est certes un signe pour un peuple qui raisonne.

De l'expression « une boisson enivrante », l'exégèse « traditionnelle » a tiré une interprétation irénique : il s'agirait simplement ici du *nabîdh* ou « vin de dattes », autorisé par une école de *Fiqh.* C'est qu'aussi bien, dans leur approche globale du texte coranique, les juristes ont eu à tenir compte de

trois autres passages, où l'interdiction des boissons fermentées devient progressivement absolue ; dans l'un il ne s'agit certes que de déclarer non valable la prière accomplie en état d'ébriété (*Coran,* IV, 46/43) ; dans les deux autres au contraire la prohibition est formulée dans les termes suivants :

216/219 Les Croyants t'interrogent sur les boissons fermentées et le jeu de maysir. Réponds-leur : « Dans les deux, sont pour les Hommes un grand péché et des utilités, mais le péché qui est en eux est plus grand que leur utilité. »

(*Coran,* II.)

92/90 Ô vous qui croyez !, les boissons fermentées, le jeu de maysir, les pierres dressées et les flèches divinatoires sont seulement une souillure procédant de l'œuvre du Démon. Évitez-la ! Peut-être serez-vous bienheureux.

93/91 Le Démon, dans les boissons fermentées et le jeu de maysir, veut seulement susciter entre vous l'hostilité et la haine et vous écarter de l'invocation d'Allah et de la Prière. Cesserez-vous de vous y adonner ?

(*Coran,* V.)

Comme on peut le voir, ces textes ont amené le juriste à faire jouer la règle de « l'Abrogeant et de l'Abrogé » (v. p. 92) ; après quoi restait à définir s'il s'agissait d'une interdiction partielle ou absolue, ce qui a varié selon les Écoles.

Plus délicat s'avéra l'établissement des principes et des règles juridiques concernant le partage du butin pris sur l'ennemi. Du vivant de Mahomet, durant l'apostolat à Médine, des cas divers avaient dû être tranchés par recours à la Révélation (v. p. 52). La sourate VIII, dite *le Butin,* contient trois textes d'importance et de portée différentes ; l'un proclame

simplement la légitime possession des prises de guerre (verset 70/69) ; le deuxième et le troisième sont formulés en des termes qui feraient croire à une contradiction entre eux :

1 Les Croyants t'interrogent, Prophète !, sur le butin. Réponds : « Le butin est à Allah et à l'Apôtre. Soyez pieux envers Allah ! [...]

42/41 Quelque chose que vous preniez, en butin, sachez que le quint en appartient à Allah, à l'Apôtre, au Proche de celui-ci, aux Orphelins, aux Pauvres, au Voyageur, si vous croyez en Allah et à ce qu'il fit descendre sur Son serviteur, au jour de la Salvation, au jour où les deux troupes se rencontrèrent. [...]

En fait, il apparaît que ces deux passages se complètent ; d'après les commentaires admis, il s'agit dans le verset 1 du partage des prises après le combat de Badr : ce partage intéresse non seulement les guerriers mais aussi les membres de la Communauté ; dans le verset 42/41 le trait réfère à une situation légèrement postérieure : ici, la répartition des prises intéresse à la fois le Trésor public et de multiples catégories d'ayants-droit. Faisons abstraction d'un troisième et d'un quatrième passages annonçant des victoires et de futures prises (*Coran,* XXXIII, 27 et XLVIII, 18-20) et arrivons à un dernier texte organique, dans la sourate LIX, dite *le Rassemblement* :

6 Ce qu'Allah a octroyé comme prise à Son Apôtre, sur ces Détenteurs de l'Écriture, vous n'avez fourni, pour le prendre, ni chevaux ni montures. (...)

7 Ce qu'Allah a octroyé comme prise, à son Apôtre, sur la population des cités, appartient à Allah, à l'Apôtre, au Proche de celui-ci, aux Orphelins, aux Pauvres, au Voyageur, afin que cela ne soit point

quelque chose de dévolu aux Riches, parmi vous. Ce que l'Apôtre vous a donné, prenez-le ! Ce qu'il vous a interdit, interdisez-le-vous ! Soyez pieux envers Allah ! Allah est redoutable en son châtiment.

8 Ce butin appartient aux Émigrés besogneux qui ont été expulsés de leurs habitats et de leurs biens, étant en quête d'une faveur et d'un agrément d'Allah et portant secours à Allah ainsi qu'à Son Apôtre. Ceux là sont les Véridiques.

Ce dernier texte, dans le verset 7, comporte une addition destinée à harmoniser avec la sourate VIII le passage en cause ; il devait toutefois provoquer des divergences chez les juristes ; l'interprétation dominante est que ce verset ne concerne pas les prises sur le clan juif des Nadîr (v. p. 53), mais la mainmise de la Communauté, en 630, sur les biens-fonds détenus par d'autres Israélites, fixés au nord de Médine, dans l'oasis de Khaïbar. C'est à partir de ces textes que fut réalisée cette prodigieuse construction que constitue non seulement l'ensemble des règles organiques touchant le prélèvement du quint et sa répartition à des ayants droit, dont la quantité et le nombre s'étaient accrus, mais aussi le statut des biens fonciers pris plus tard sur les populations soumises ou intégrées à l'Islam.

Dans les cas pris précédemment en exemple, il est net que les passages coraniques sont le fondamental substrat à la construction juridique élaborée avec les ressources de la *Sunna* ; celle-ci reste la servante diligente, mais docile, de la Révélation. Il est toutefois un cas, pris parmi beaucoup d'autres, où l'on assiste au phénomène inverse, c'est-à-dire à une construction où l'essentiel est fourni par les apports traditionnels et par la coutume du Prophète. Ce cas est celui de la Prière canonique, dont tout musulman

doit s'acquitter cinq fois par jour à des heures déterminées et après s'être mis en état de sacralisation par des ablutions rituelles. La Vulgate est certes très précise pour ce qui concerne le point géographique vers lequel se tourne l'Orant, au cours de l'office : dans la sourate II, dite *la Génisse,* les versets 138/143-141/146 portent en particulier que l'Orant ne doit plus se tourner vers Jérusalem, mais vers la Mekke et la Kaaba au cours de la Prière. La Vulgate énonce également quelle forme abrégée et exceptionnelle peut prendre ce devoir religieux, quand les Croyants sont en campagne et face à l'ennemi (*Coran,* II, 240/239, IV, 102/101-104/103). Enfin, on ne relève pas moins de dix-sept passages plus ou moins étendus touchant l'obligation de faire oraison soit seul, soit en commun. Fait étrange cependant : si le *Coran* pose en quelques endroits que la prière doit être faite quotidiennement à plusieurs reprises, s'il précise même parfois que cette prière doit se situer vers la prime aube, au crépuscule du soir et au cours de la nuit (ainsi *Coran,* XI, 116-114 et XVII, 80/78), en revanche il ne déclare formellement nulle part que le nombre des prières canoniques est fixé à cinq et que chaque prière se décompose en une suite rigoureuse de « stations » debout, de génuflexions et de prosternations. C'est donc par référence à la pratique de Mahomet que le détail du rituel et de l'office a été précisé, à quelques variantes près, avec une minutie dont l'importance est soulignée dans les traités de *Fiqh.* Tout naturellement on est appelé à se demander si les *corpus* de *Hadîth* (v. p. 80) n'ont pas conservé la trace des tâtonnements ou, si l'on préfère, de l'évolution qui a caractérisé la création continue du rite à la Prière. Effectivement ces *corpus* contiennent quelques indications fort brèves, comme

celle rapportée d'après Aïcha, femme de Mahomet, nous apprenant que :

Lorsque Dieu prescrivit les prières, il les fixa à deux *rak'a* chacune aussi bien à la ville qu'en voyage. La prière du voyage fut maintenue telle quelle ; celle de la ville fut amplifiée.

Le plus suggestif parmi ces textes est celui qu'on trouve dans tous les grands recueils de *Hadîth,* fixant à cinq le nombre des prières quotidiennes. Voici la forme curieuse prise par cette donnée fondamentale dans le *Sahîh* ou *Recueil authentique* d'al-Bukhâri. Le récit est fait par Mahomet en personne :

Ensuite, l'Ange m'enleva jusqu'à ce qu'il m'eût conduit sur une éminence d'où j'entendais grincer les calames des scribes angéliques [consignant les décrets divins] [...]. Dieu prescrivit alors à mon peuple cinquante prières [par jour]. Comme je m'en retournais avec cette prescription, je passai auprès de Moïse : « Que t'as prescrit Dieu pour ton peuple ? me demanda-t-il. – Il m'a prescrit cinquante prières. – Retourne auprès du Seigneur me dit Moïse, car ton peuple n'aura pas la force de supporter cela. » Je retournai donc auprès de Dieu qui réduisit le nombre de moitié. Puis, repassant près de Moïse, je lui dis : « Le nombre a été ramené à la moitié. – Retourne auprès du Seigneur, reprit Moïse, car ton peuple n'aura pas la force de supporter cela. » Je remontai auprès de Dieu qui me dit : « Ce sera donc cinq prières qui en vaudront cinquante à mes yeux, car rien de ce qui a été dit en ma présence ne saurait être changé. » Je revins donc à Moïse qui me répéta : « Retourne vers le Seigneur. »

Mais le Prophète s'y refuse, par soumission et humilité envers Dieu. Ainsi est arrêté le nombre des prières, pour l'éternité. Ce récit, comme on le voit, s'intègre dans l'ensemble des données relatives au

Voyage nocturne suivi de l'Ascension du Prophète, dont le point de départ est fourni par la sourate XVII, verset 1 ; la chronologie de la *Vie de Mahomet* situe ce fait mémorable dans les premières années de l'apostolat à la Mekke ; les Docteurs de la Loi ont déduit de cette affirmation que le détail du rituel concernant la Prière remonte à cette époque ; l'allure du récit, sa simplicité toute populaire, cette intervention de Moïse dans la détermination d'un devoir essentiel du Musulman, insèrent ce texte dans l'apologétique générale du Fondateur de l'Islam qui, ici, on doit le souligner, apparaît une fois de plus comme le réformateur des lois antérieurement révélées et comme l'intercesseur auprès de Dieu pour tout ce qui touche le bien de sa Communauté. Par l'appui mutuel que se sont prêté le *Coran* et la *Sunna* à propos de la définition du rite de la Prière canonique, nous saisissons dans sa réalité la plus profonde ce que fut l'élaboration de la Loi islamique et les conditions dans lesquelles les systèmes du *Fiqh* réussirent à se constituer.

Il serait erroné de croire que seuls le *Coran* et la *Sunna* ont pu suffire à résoudre l'infinie multiplicité des problèmes juridiques ou dogmatiques posés par l'évolution de l'Islam au cours de son histoire. Devant les exigences sans cesse renouvelées, et très souvent imprévisibles, de la vie sociale et religieuse, les docteurs musulmans ont été amenés à ajouter aux deux sources fondamentales du *Fiqh* que sont le *Coran* et la *Sunna* un critère de validité, fondé sur la déduction analogique ou l'induction personnelle. Sans doute dans cette démarche n'a-t-on jamais perdu de vue que les conclusions auxquelles on est conduit ne sauraient être contraires à l'esprit de la *Sunna* ou aux prescriptions générales fournies par le *Coran*. On sent bien ce-

pendant que le recours à des opérations d'ordre logique ou purement intellectuel représente une hardiesse, à laquelle des esprits attachés à la lettre se sont refusés ou qu'ils n'ont admises qu'avec répugnance. En tout état de cause, dans les cas ici visés, le « fait coranique » est, semble-t-il, dépassé. Les juristes et les théologiens sont alors entrés dans un autre domaine, où leur marche est moins sûre et où ils n'avancent qu'avec précaution, sinon avec regret. L'exemple le plus éclatant nous en est fourni par le Cheikh Muhammad ʿAbduh (v. p. 88-89) et par tous ceux qui, après lui, ont prêché la régénérescence de l'Islam par le retour à l'esprit et à la lettre du *Coran* et de l' « Imitation de Mahomet ».

Chapitre VII

LE *CORAN* DANS LA VIE ET LA SOCIÉTÉ ISLAMIQUES

À côté de la place à faire au *Coran* et au « fait coranique » dans la pensée et la culture islamiques, il convient de réserver une large attention à tout ce que la sensibilité individuelle ou collective doit à un message considéré comme d'essence divine. Au cours de treize siècles, le monde de l'Islam a continûment renforcé le rôle des facteurs passionnels d'origine religieuse, soit en les adaptant à de nouvelles conditions de vie, soit en accroissant l'empire de certains d'entre eux par la pratique même du culte. Pour introduire un peu d'ordre dans la multiplicité des épiphénomènes qui dérivent de la croyance absolue à l'origine divine et à l' « inimitabilité » du *Coran,* on considérera d'abord l'espèce d'envoûtement exercé par le Livre sur le Croyant, ensuite les réactions collectives à l'imprégnation ancestrale du « fait coranique », enfin les problèmes posés, à l'époque contemporaine, par des refus ou des soumissions plus ou moins absolus à l'égard d'une religion dont la pierre angulaire est le *Coran*.

Ce qui frappe au premier chef, dans le monde de l'Islam, c'est l'influence profonde du *Coran* sur l'individu, qu'il soit homme ou femme. Ce fait a son explication dans l'imprégnation même que subit l'enfant, quels que soient son origine et son rang.

Cette imprégnation commence pour le jeune musulman dès l'âge de 5 ou 6 ans ; elle se continue en moyenne six ou sept ans et, chez beaucoup d'adolescents, elle se prolonge bien au-delà. Tout concourt d'ailleurs à renforcer cette empreinte initiale : le respect qu'autour de lui l'enfant a pu remarquer à l'égard du *Coran* et la déférence à l'endroit de ceux qui le savent ou qui l'enseignent ; plus tard, devenu élève, il se sentira grandi à ses propres yeux par cette science dont il est chargé. Il n'est jusqu'aux circonstances grandes ou petites, claires ou chargées de mystère, ayant accompagné son entrée à l'école coranique, qui ne confèrent une allure impressionnante, presque redoutable, à l'étude du Livre saint.

C'est qu'aussi bien il s'agit de donner au futur Croyant une connaissance du *Coran* qui, selon le milieu ou les circonstances, restera rudimentaire et partielle ou deviendra totale et profonde. Les temps ne sont pas tellement loin d'ailleurs, où l'acquisition par cœur des sourates essentielles du *Coran* constituait encore, dans l'ensemble du monde islamique et pour l'immense majorité des enfants, la base des études. Partout on garde le souvenir du temps où, chez les ruraux et les nomades, le maître de *Coran* enseignait sous une tente ou dans une humble maison, tandis que, dans les villes, il siégeait dans une petite salle, garnie seulement de quelques nattes. Depuis une quarantaine d'années, sous l'impulsion des courants modernistes, une évolution s'est assurément manifestée dans cet enseignement accablé sous le poids du passé ; à côté de l'école coranique de type traditionnel, s'est développé un enseignement modernisé, rattaché à des établissements primaires, en sorte que l'étude du *Coran* ne constitue plus l'unique objet de la formation de l'élève entre 5 et 12 ans ; peu à peu, l'école coranique

et son cadre désuet ont tendu à disparaître. Les maîtres ne sont plus ces pauvres lettrés, dont certains auteurs – du Moyen Âge ont fait le sujet de récits cocasses ; un peu partout se sont constitués des organismes qui pourvoient à leur formation ; leurs moyens d'existence ne sont plus d'autre part toujours laissés à la générosité des parents. Ce qui en revanche n'a guère changé, c'est la pédagogie ; la mémoire reste l'instrument essentiel de l'acquisition du Livre ; celui-ci constitue en somme un viatique religieux qui doit s'intégrer à l'esprit même de l'enfant, puis de l'adolescent ; l'écriture intervient certes dans l'enseignement coranique, mais comme une servante de la mémoire : ainsi, quand l'étudiant a suffisamment progressé dans l'acquisition de la Vulgate, il se dicte à lui-même le texte appris par cœur. Demeure également immuable l'ordre des sourates selon lequel l'élève aborde l'étude du Livre ; ici la puissance de la tradition est renforcée par le pragmatisme : le but des pédagogues, dès le début de l'Islam, a été de fournir aux nouveaux convertis, et par conséquent plus tard à l'enfant, les textes coraniques renfermant le *credo* et les fondements de la foi. Aujourd'hui comme il y a plus d'un millénaire, l'élève, en entrant à l'école coranique, n'aborde pas la Vulgate selon la recension ʿuthmanienne, mais apprend d'abord *la Liminaire* (v. p. 37), puis les sourates brèves de la fin du *corpus* ; ensuite il remonte vers le début de celui-ci ; par cette méthode, si même il ne doit pas aller très loin dans l'étude du Livre, l'élève se trouve nanti des textes capitaux formulant le dogme, comme par exemple les six versets constituant la sourate dite *le Culte* :

1 Dis : « Il est Allah, unique,
2 Allah le Seul.

3 Il n'a pas engendré et n'a pas été engendré.
4 N'est égal à Lui personne. »

(*Coran*, CXII.)

Il faut compter huit à dix années pour qu'un élève moyennement doué ait une connaissance assise de l'ensemble du *Coran* ; pour entretenir celle-ci, il s'astreint d'ailleurs à des répétitions, où la récitation et l'écriture se portent mutuellement secours ; en fait de tels sujets sont rares ; le plus souvent, l'enfant s'arrête après l'acquisition de huit ou dix sourates apprises par cœur dans l'ordre qu'on a dit, et ce sera là tout son bagage. Fréquemment ce dépôt en la mémoire s'effrite avec les ans, mais ce qu'on en conserve suffit à se convaincre qu'on appartient par le Livre à la Communauté qui se glorifie de trouver sa conduite dans la Révélation coranique. Ne pas posséder en sa mémoire les rudiments de cette révélation est senti comme un manque ; on cite le cas, en Orient et en Afrique du Nord, d'adultes qui, n'ayant pas dès leur enfance reçu d'enseignement coranique, se sont astreints cependant à apprendre par cœur de courtes sourates pour se réintégrer dans le cadre de l'Islam. Ainsi se confirme tout ce que l'imprégnation coranique porte en soi de distinctif pour l'individu musulman. Quoi qu'on fasse et quoi qu'on dise contre cet enseignement et ses méthodes archaïques, celui-ci reste une garantie prise par la Communauté à l'égard de la Révélation reçue par Mahomet ; par là se perpétue, de génération en génération, le sentiment que le texte reçu de la Divinité fait partie intégrante de l'être, qu'il en est la substance vivante et qu'il n'est point relégué dans un livre certes vénéré mais inerte, étranger à la conscience.

Reste pour chaque Croyant le problème de la compréhension du texte coranique. Selon la pédagogie en

usage, le maître d'école ne se sent pas mission, au début, d'initier l'enfant au sens du texte qu'il apprend ; tout est fait quand l'élève récite correctement sa leçon avec les pauses d'usage et quand il sait écrire selon l'orthographe traditionnelle. Tout change dès que l'adolescent, puis l'adulte entendent aller plus avant dans la compréhension de ce qu'ils ont appris par cœur. La part de la culture traditionnelle dans cette démarche est immense et grave, puisqu'elle met le jeune musulman sur une voie où tout est respect du passé. Bien vite, à côté de l'étude du texte de la Vulgate, s'imposent d'autres disciplines qui la complètent ; la grammaire, la littérature arabe, la rhétorique peuvent se développer au point même d'éclipser l'intérêt porté au seul *Coran*. Celui-ci, malgré tout, reste la pierre angulaire de la « culturation » et ce fait se confirme, si l'étudiant se spécialise dans les études de *Fiqh*. L'accession à la culture humaine en Islam reste sous la caution coranique et elle le demeure avec d'autant plus de ferveur et de détermination que l'esprit qui cherche est sans cesse ramené à se définir à partir de la Révélation et de la *Sunna*. Si l'étudiant entend donc asseoir sa connaissance du texte coranique, il se plongera dans l'exégèse et là, selon son tempérament et son audace intellectuelle, il tendra à s'ouvrir plus ou moins spontanément au modernisme.

Le cas du petit peuple ou, si l'on aime mieux, de la quasi-totalité de ceux qui demeurent insensibles ou étrangers à l'approfondissement de la culture coranique, est plus complexe, plus chargé d'impondérables. Le respect pour la Vulgate se fonde sur des sentiments qu'on ne cherche pas à définir ; des craintes superstitieuses s'y mêlent, où la vénération pour tout ce qui est écriture tient une place évidente ; l'ambiguïté du rôle dévolu, surtout dans le monde ru-

ral, à ceux qui sont capables de tracer ou de réciter des versets coraniques n'est pas étrangère au maintien d'une ambiance confinant à la magie. Fait étrange, devenu adulte, le Musulman ne garde pas un souvenir cruel des durs traitements subis à l'école coranique ; cette phase de sa vie, dans sa mémoire, conserve une place à part avec ses joies enfantines, le souvenir des fêtes mi-familiales, mi-collectives clôturant chacune des étapes de l'acquisition du Livre ; l'évocation de ce passé se fond dans celle de toute sa jeunesse et le temps révolu resurgit dans le présent, renforçant une imprégnation dont nul ne débat plus, à moins d'être un esprit fort.

Cette imprégnation individuelle résultant du « fait coranique » est renforcée, tout au long de la vie du Croyant, sur le plan collectif et social, par une foule d'usages, de pratiques cultuelles, de prescriptions religieuses.

Chaque jour, au cours des prières canoniques, la Tradition impose aux Orants, réunis derrière l'Iman, la récitation d'un court texte coranique ; cette pratique remonte au Prophète lui-même et s'appuie sur un passage d'une interprétation périlleuse contenu dans la sourate XVII (80/78 suiv.) ; la récitation de *la Liminaire* (v. p. 37) est prescrite par un *Hadîth,* mais d'autres textes coraniques peuvent être également introduits dans l'accomplissement de la Prière. La solennité que revêt l'office dit Prière en commun ou du vendredi, la signification qui s'est attachée au cours des siècles à cette manifestation de l'unité spirituelle en Islam, le caractère officiel enfin que lui a conféré à toutes les époques dans les grands centres la présence d'autorités gouvernementales achèvent de donner à la parole du *Coran* la place fondamentale qui lui revient

dans la vie collective. Quelques sourates, en particulier celle qui s'intitule *Yâ'sîn* (*Coran,* XXXVI), sont l'objet d'un respect exceptionnel, du fait des circonstances où leur récitation intervient dans l'existence humaine ; ce dernier texte en effet est celui qu'on a coutume de réciter sur les agonisants.

Il est au surplus un moment de la vie religieuse où, dans le monde citadin de l'Islam, le *Coran* achève de revêtir toute sa spiritualité et de manifester sa force d'imprégnation collective. Durant le jeûne du mois de ramadan, les récitations individuelles ou en groupes du texte révélé se multiplient ; les prières canoniques sont accomplies avec plus de ponctualité qu'à l'ordinaire ; en outre, selon un usage remontant à Mahomet lui-même, la coutume s'est instituée de réciter des sections entières de la Vulgate au cours d'oraisons succédant à la prière du soir ; ces exercices sont effectués avec ferveur et durent jusqu'à l'office de l'aube, selon un rituel qui varie d'après les écoles de *Fiqh* ; ces oraisons sont naturellement coupées par des pauses ou *tarâwîh,* qui est le nom même donné à ce rite lié au ramadan ; J. Jomier a décrit en 1956 la ferveur qui accompagne, au Caire, ces lectures en commun, mais ces manifestations de piété collective sont générales à tous les grands centres de l'Islam.

Arrivé à ce point, il est permis de parler d'un culte rendu au *Coran,* à la fois comme révélation procédant de la Divinité même et comme livre chargé d'un pouvoir bénéfique ou propitiatoire. Il intervient dans la vie juridique comme la Bible dans la société juive ; les formes matérielles qu'il prend, les copies qui en sont faites sont sacrées ; « seuls les Purs peuvent le toucher », ainsi que le déclare un verset de la sourate LVI (78/79). Bien entendu, le serment sur le *Coran* est admis par les écoles de *Fiqh.* La croyance populaire va

toutefois bien au-delà de ce respect : exécutées en un format très réduit, certaines parties du texte saint sont portées en scapulaire et la technique moderne est même parvenue à fournir au public de minuscules corans qu'on porte suspendus au cou ; dans la confection des talismans, on glisse aussi des mots ou des formules coraniques, qu'on croit chargés d'une particulière puissance magique. Quelques Traditions ou *Hadîth,* conservés dans le *corpus* d'al-Bukhâri par exemple, légitiment la croyance que certaines sourates portent en elles-mêmes des vertus contre le mauvais œil ou les pratiques de sorcellerie ; récités pendant la nuit en une psalmodie ininterrompue, les six versets de la sourate *le Culte* (v. p. 113) valent au Croyant un mérite égal à celui de la récitation d'un tiers du Livre, nous apprend un autre *Hadîth*. Par la même voie, la *Sunna* tend à intégrer à l'Islam orthodoxe des pratiques comme celle que rapporte al-Bukhari ; d'après ʿAïcha, femme du Prophète :

« Chaque nuit au moment de se mettre au lit, le Prophète réunissait ses deux mains, soufflait dedans et récitait dans ses mains les trois sourates *l'Unité de Dieu, l'Aube et les Hommes*. Ensuite, il passait ses mains sur toutes les parties de son corps qu'il pouvait atteindre, commençant par la tête, puis la figure et ensuite toute la partie antérieure du corps. Il faisait cela trois fois. »

Avec les pratiques observées par le récitant au moment où il se dispose à dire à haute voix un texte coranique, nous revenons certes à des conceptions plus épurées à l'égard du Livre saint ; tout d'abord le lecteur se recueille un instant, puis entonne sa psalmodie en marquant des ports de voix, des modulations et des pauses strictement fixées par une science nommée *tajwîd.* Nous nous retrouvons alors

dans ce domaine du sacré, commun à toutes les religions.

Cette vénération collective et séculaire à l'égard de la recension ʿuthmanienne perennisant la Révélation coranique a conféré à l'art musulman certains de ses aspects caractéristiques. L'épigraphie ornementale utilisa certains textes du *Coran,* soit en son style dit coufique, si puissant par la sobriété de ses lettres carrées, soit en sa forme cursive arrondie, plus ou moins chargée de fioritures ; les artistes ont, en particulier, fréquemment reproduit sur les parois des coupoles funéraires des versets rappelant l'éternelle omnipotence d'Allah, notamment le verset dit *Verset du Trône,* tiré de la sourate II :

256/255 Allah – nulle Divinité excepté Lui –, est le Vivant, le Subsistant. Ni somnolence ni sommeil ne Le prennent. À Lui ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre. Quel est celui qui intercédera auprès de Lui, sinon sur Sa permission ? Il sait ce qui est entre les mains des Hommes et derrière eux, alors qu'ils n'embrassent de Sa science, que ce qu'Il veut. Son Trône s'étend sur les cieux et la terre. Le conserver ne Le fait point ployer. Il est l'Auguste, l'Immense.

Une des manifestations les plus remarquables de cette intervention du *Coran* dans la vie architecturale est, sans contexte, le minaret de Djam, découvert dans les solitudes de l'Asie centrale, et dont la portion inférieure porte une longue inscription qui contient le texte intégral de la sourate XIX, dite *Maryam.*

Là ne s'arrête d'ailleurs pas le respect scripturaire voué depuis les origines de l'Islam au Livre sacré ; c'est un pieux devoir que d'en exécuter des copies ; la Tradition affirme que le Calife ʿUthmân en donna le premier l'exemple ; des savants, des personnes pieuses

l'ont imité au cours des siècles ; on assure qu'un grammairien de Coufa, al-Farrâ (mort en 822), s'imposait chaque année d'exécuter un *Coran* pour les mosquées de sa ville ; il est d'ailleurs d'un louable usage de faire don à un sanctuaire d'un manuscrit du Livre saint constitué en biens de mainmorte. Les souverains, à titre gracieux, s'envoient mutuellement en présent des corans richement enluminés sous des couvertures elles-mêmes fort ouvrées. On connaît le nom de calligraphes comme Yâqût al-Musta'simi (mort en 1298), dont les corans sont autant de chefs-d'œuvre par leur facture. La reproduction de la figure humaine et des animaux étant en principe prohibée dans le monde de l'Islam, l'enluminure des corans comporte uniquement des fleurons entre les versets, des bandeaux plus ou moins décorés en forme d'arabesques en tête des sourates et enfin des pages de titre, ou les artistes, tout en bannissant les effets sentis comme profanes, ont réussi, par le seul emploi des couleurs élémentaires et des ors, à réaliser des chefs-d'œuvre de goût et de délicatesse.

Ce respect collectif pour le texte écrit s'étend également aux hommes qui le détiennent en leur mémoire ou qui sont capables de l'enseigner ; dans une large mesure, le rôle historique assumé par les « lecteurs » (v. p. 20, 21, 69) a dû procéder de la vénération portée dans la Communauté à tous ceux qui incarnaient la connaissance de la Révélation ; de même gardons-nous de considérer simplement les exégètes comme des hommes ayant pour seule vocation de découvrir intellectuellement toutes les richesses du Livre ; sans doute convient-il plutôt de voir en eux des hommes de bonne volonté, portés par leur conscience à populariser des vérités saintes.

Le rôle assumé par tout ce qui, d'une façon ou

d'une autre, développe et confirme le culte rendu au *Coran* a pris, à l'époque contemporaine, des aspects nouveaux. Les responsables gouvernementaux des États arabo-islamiques promus récemment à l'indépendance ont mesuré combien l'utilisation de la voix enregistrée et de la radiophonie constitue un moyen puissant pour propager la connaissance du *Coran* et en divulguer le contenu ; dans les programmes des émissions, très large est la place faite à la récitation du texte de la Vulgate ; par là tendent à prévaloir certains systèmes de « lectures », ce qui peut avoir pour conséquence de remettre en cause le principe de leur pluralité (v. p. 69). Partout enfin on sent grandir le ritualisme, chaque fois que dans la vie collective s'est instituée la coutume de réciter quelques versets du *Coran* ; conscience est prise qu'il ne s'agit point d'une pratique banale mais d'une manifestation de la Foi, qui exige du recueillement et de l'onction.

Cette diffusion de la connaissance de la Vulgate ne saurait passer pour une simple extériorisation de la ferveur religieuse. C'est aussi et peut-être surtout une réplique à certaines menaces qualifiées en gros de « matérialistes ». Une partie de l'*intelligentsia*, au Proche-Orient et en Afrique du Nord, s'interroge, doute et vacille en sa foi. Certes, au cours de son histoire, l'Islam a connu quelques esprits forts, qui ont contesté ou nié l' « inimitabilité » de la Révélation coranique ; dans sa jeunesse, sous des influences karmates, le poète al-Mutanabbi (mort en 965), a nourri sa propagande de morceaux en prose rimée qui sont de malhabiles pastiches de sourates mekkoises ; un peu plus tard, le poète philosophe al-Ma'arri (mort en 1058), a lui aussi composé un ouvrage en prose rimée, où il a exprimé un pessimisme et une sapience

propres à devenir la nourriture spirituelle de quelques sages pensant à son image ; plus près de nous encore, de Muhammad, fondateur du Babisme, a eu dessein, dans son *Bayân,* de compléter et de spiritualiser la révélation reçue par Mahomet. Ces tentatives isolées ne font toutefois que mieux souligner l'adhésion massive de treize siècles d'Islam à la notion d'« inimitabilité » ; en dernière analyse, ces pastiches sont en fait un hommage involontairement rendu à un modèle dont on rêve d'atteindre les hauteurs.

Depuis une trentaine d'années, en quelques points de la société musulmane, se fait jour une attitude à la fois différente et plus dangereuse aux yeux des autorités religieuses et de l'immense majorité qui les suit. il est encore difficile d'évaluer l'importance et la profondeur de ce mouvement, dont l'idéologie se confond avec le marxisme. Les tenants de cet agnosticisme découvrent en fait dans leur opposition au *Coran* un élément de leur radicalisme ; celui-ci vise plus loin, puisqu'il remet en question les structures mêmes de la société arabo-islamique ; très vives sont naturellement leurs attaques contre l'enseignement du *Coran,* dans lequel ils dénoncent un obstacle à la « culturation » de l'enfant selon des méthodes imposées par la société humaine en évolution.

Comme on le devine, la diffusion de l'enseignement coranique, soit à l'école, soit par la radio, soit enfin par le livre imprimé, est la riposte à ce mouvement, tout autant qu'elle constitue, en son essence, un effort pour ranimer la tiédeur religieuse et développer la connaissance de l'Islam dans toutes les couches de la société. Au cours d'une émission à la radio du Caire en avril 1956, résumée par J. Jomier, le recteur de l'Université al-Azhar réaffirmait qu'il y a dans le *Coran* un remède à la crise mondiale actuelle, cette crise

qui, par sa vague de matérialisme, a conduit le monde à un néopaganisme. Une telle affirmation constitue la pierre angulaire de toute l'apologétique depuis le Cheikh ʿAdbuh. Cette conviction est également celle des exégètes contemporains, quels que soient leurs tendances et leur modernisme. Cette confiance dans la pérennité du « fait coranique » et dans son efficience ne se borne d'ailleurs pas à des affirmations dictées par la ferveur et par la conviction. On sait combien est active et déchirée la pensée d'une autre partie de l'*intelligentsia* orientale et maghrébine : celle des réformistes, nés de l'École du *Manar,* et celle des Frères musulmans. Aux hardiesses du courant agnostique et anticoranique, ces derniers répondent par des affirmations non moins audacieuses ; faisant référence à une hypothétique simplicité primitive de l'Islam et en particulier à l'idéal ascétique vécu par le fameux Abû Dharr (mort vers 652), ils affirment que le *Coran* peut valablement servir de base à l'édification d'une société d'où serait bannie l'inégalité sociale et qui, de ce fait, pourrait offrir elle aussi les caractères propres à un régime sans classe, du type rêvé par les marxistes. En des pages définitives, Maxime Rodinson a montré quelles permanences recèlent des propositions de cet ordre ; l'orthodoxie sunnite n'a pu manquer de dénoncer dans ces dernières des outrances dangereuses, sans toutefois jeter l'anathème contre l'esprit qui les anime ; une fois de plus elle s'efforce de découvrir un moyen terme et de faire jouer le principe du *consensus omnium* ; elle formule donc des pétitions de principe capables d'obtenir l'accord des esprits réalistes ; nul ne saurait nier, rappelle M. Rodinson : « L'égalité de tous devant Dieu et devant la Loi religieuse, l'entraide nécessaire entre membres de la communauté des vrais musulmans [...] ; sauf exceptions rares, il n'est pas

question de toucher au principe de la propriété privée, ni même à celui du statut héréditaire. » Ce réformisme modéré demeure dans la ligne de l'Islam. Il se sent d'autant plus ferme sur ses positions qu'il peut à pleines mains puiser dans le *Coran* et dans la *Sunna* des textes affirmant le respect du droit de propriété et la subordination réciproque des classes, sous l'égide de chefs équitables et sages ; par une dialectique, dont le *Fiqh* peut se déclarer satisfait, il assimile le prêt usuraire au profit capitaliste, qui de ce fait se trouve également condamné. Ainsi, dans ce conflit où s'affrontent deux conceptions de l'avenir, le monde de l'Islam reparaît en un de ses aspects séculaires. Devant l'angoisse des sociétés contemporaines, il sent l'obligation d'établir un équilibre fondé sur des forces plus rajeunies dans leur apparence et dans quelques formulations que dans leurs principes fondamentaux ; le « fait coranique » lui paraît devoir suffire pour découvrir les solutions de toute nature appelées par la conjoncture politique et sociale. On peut imaginer toutefois que les options d'abord écartées finiront par s'imposer en dépit de leur audace. La voie tracée par le *Coran* et la *Sunna* sera-t-elle alors la simple continuation des chemins du passé ? La réponse ici relève de ce domaine nommé, dans le *Coran, al-Ghaïb,* c'est-à-dire l'Inconnaissable.

BIBLIOGRAPHIE

I. – OUVRAGES GÉNÉRAUX SUR MAHOMET ET LE MILIEU ARABE AU VII[e] SIÈCLE

M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (dans *L'évolution de l'humanité*), Paris, Albin Michel, 1957.
A. Guillaume, *The Life of Muhammad, a Translation of Ishaq's Sirat rasul Allah,* Oxford, 1955.
M. Rodinson, *Mahomet,* Paris, Club français du Livre, 1961.
R. Blachère, *Le problème de Mahomet,* Paris, PUF, 1952.
M. Watt, *Muhammad at Mekka,* Oxford, 1955 (trad. franç., Paris, Payot, 1958).
— *Muhammad at Medina,* Oxford, 1956 (trad. franç., Paris, Payot, 1959).

II. – TRADUCTIONS FRANÇAISES DU *CORAN*

E. Montet, Le *Coran,* Paris, Payot, 1929.
M. Hamidullah, *Le Coran,* Paris, Club français du Livre, 1959 (avec une liste des traductions parues dans toutes les langues depuis le XII[e] siècle).
R. Blachère, *Le Coran,* 3 vol., Paris, G.-P. Maisonneuve, 1947-1951 (trad. critique selon un reclassement des sourates d'après les quatre phases de l'apostolat de Mahomet, suivi d'un *Index* des notions).
— Le *Coran,* Paris, G.-P. Maisonneuve, 1957 (trad. selon l'ordre de la Vulgate 'uthmanienne, suivie d'un *Index* des notions).

III. – OUVRAGES ET ARTICLES SUR LE *CORAN* ET LE « FAIT CORANIQUE »

R. Blachère, *Introduction au Coran,* Paris, éd. Besson & Chantemerle, 2[e] éd., 1959.
F. Buhl, art. *Kor'ân,* dans *Encyclopédie de l'Islam* (1[re] éd.), II, 1124-39 (synthèse de premier ordre sur le problème du *Coran*).
P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde,* Paris, Geuthner, 1911-1913.
J. Jomier, *Le commentaire coranique du Mânar,* Paris, G.-P. Maisonneuve, 1954 (essentiel pour l'étude de l'exégèse renouvelée par le Cheikh 'Abduh).
— *Quelques positions actuelles de l'exégèse coranique en Égypte,* dans *Mélanges de l'Institut dominicain d'Études orientales,* Caire, 1954, 1, 39-72.
J. Jomier et J. Corbon, *Le Ramadan au Caire en 1956,* dans *Mélanges de l'Institut dominicain d'Études orientales,* Caire, 1956, III, 1-74.
Th. W. Juynboll, art. *Hadîth,* dans *Encyclopédie de l'Islam* (1[re] éd.), II, 201-6. J. Robson, *ibid.* (2[e] éd.), III, 24-30.
J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam,* Princeton, 1964 (essentiel pour l'étude de la traduction tolédane du *Coran*).
D. B. Macdonald, art. *Idjmâ',* dans *Encyclopédie de l'Islam* (1[re] éd.), II, 475-6.
P. Manuel, dans *En terre d'Islam,* XX (1945), 98 suiv. ; XXI (1946), 31 suiv.

Nöldeke, Schwally, Bergsträsser et Pretzel, *Geschichte des Qorans,* Leipzig, 1919-1938 (ouvrage capital sur l'histoire du *Coran,* la formation de la Vulgate et les problèmes d'exégèse).
M. Rodinson, *Capitalisme et Islam,* Paris, Éd. du Seuil, 1966 (étude pénétrante sur certains aspects de l'exégèse « sociale » à l'époque contemporaine).
J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman,* Paris, A. Maisonneuve, 1946 (à utiliser de préférence) ; 2e éd., Paris, 1961.
Vie du Prophète, d'Ibn Hicham. V. ci-dessus : Guillaume.
A. J. Wensinck, art. *Sunna,* dans *Encyclopédie de l'Islam* (1re éd.), IV, 581-583.

TABLE DES MATIÈRES

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Mars 2002 — N° 49 090



les envies du savoir

LE CORAN

Pendant treize siècles, les idées le plus souvent erronées que le monde non-musulman se fit du Coran n'ont presque jamais été dissociées de l'image singulièrement déformée que l'Europe chrétienne se forgea de Mahomet. En quoi consistent en réalité la vulgate, le message et l'exégèse d'un livre sacré dont nous mesurons aujourd'hui l'importance en tant de domaines ? Quelles sont les sources du dogme et de la loi en Islam, ainsi que la place du Coran dans la vie et la société islamiques ?

Le lecteur trouvera rassemblé dans cet ouvrage tout ce qu'il n'est plus permis d'ignorer d'un message qui fut l'un des éléments essentiels d'une civilisation en plein renouvellement.

Régis Blachère

Régis Blachère est membre de l'Institut.

Duc - Agence Vu

22001245 / 03 / 2002



www.quesais-je.com

COLLECTION ENCYCLOPÉDIQUE
fondée par Paul Angoulvent